بحوث اجتماعية

# الفلسفة و السياسة

عادل ضاهر




دار الساقي

# الفلسفة و السياسة

# مقدمة

كيف ينبغي أن نفهم علاقة الفلسفة بالسياسة؟ هل يمكن أن تكون الفلسفة أداة للنقد الاجتماعي والسياسي أم أنها، كما يصرّ عدد من الفلاسفة المعاصرين، يجب أن تقتصر على التحليل؟ إننا، بطرحنا هذا السؤال، لا بد من أن ننخرط في معالجة قضايا كثيرة، منها ما يتعلّق بطبيعة الأسئلة التي تنتمي إلى فلسفة السياسة، ومنها ما يتعلق بالأسباب التي دعت بعض الفلاسفة إلى تجريد الفلسفة من وظيفتها النقدية التقويمية وقصرها على التحليل، ومنها ما يتعلق بإمكان تجاوز الموقف الأخير وإعادة الفلسفة إلى وظيفتها النقدية التقويمية.

# فلسفة السياسة
# في فروعها التقليدية

إن ما سيتمحور حوله الجزء الأول من دراستنا هي طبيعة الأسئلة التي أثارتها وتثيرها علاقة الفلسفة بالسياسة. سنبدأ بتناول الفروع التقليدية للفلسفة النابعة عن هذه العلاقة وطبيعة الأسئلة التي تعالج ضمن كل فرع منها، دون أن نتعرّض في البداية لما إذا كان الإبقاء على هذه الفروع أمراً مسوَّغاً أم أن هناك ما يدعو لنبذ بعضها والإبقاء على بعضها الآخر. إن من المهم، لا شك، أن نفهم طبيعة هذه الفروع المختلفة المتولّدة عن علاقة الفلسفة بالسياسة قبل أن نخوض في معالجة السؤال الآخر ـ ألا وهو السؤال المتعلّق بما إذا كان هناك ما يدعو إلى نبذ أي فرع من هذه الفروع.

الكلام على علاقة الفلسفة بالسياسة، كما تتبدى هذه العلاقة في تاريخ الفلسفة، هو في نهاية التحليل إما كلام على نشاط تحليلي ميتا ـ لغوي (ميتا ـ علمي أو ميتا ـ سياسي على وجه التحديد) أو كلام على نشاط معياري. قد لا يكون غرض الفيلسوف سوى معالجة أسئلة تتعلّق بأدوات العالم السياسي المفاهيمية

والمنهجية، أو معالجة أسئلة تتعلّق بطبيعة المفهومات التي لها مدلول سياسي وتؤدي دوراً هاماً في الحياة السياسية. والنشاط الفلسفي الذي ينخرط فيه في هذه الحالة، هو، لا شك، نشاط تحليلي أو ميتا ـ لغوي. على أن الفيلسوف قد يجعل غرضه معالجة أسئلة حول الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة وينظم وفقها المجتمع، وحول المعايير التي يجب أن نلجأ إليها لتقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية. وهنا لا يعود النشاط الفلسفي مجرد نشاط تحليلي، ميتا ـ لغوي، بل يكتسب أيضاً طابعاً معيارياً واضحاً.

يجب أن نميّز هنا على المستوى التحليلي أو الميتا ـ لغوي لعلاقة الفلسفة بالسياسة بين فلسفة السياسة باعتبارها فرعاً من فروع فلسفة العلم، وبالتالي باعتبارها نشاطاً ميتا ـ علمياً، وبين فلسفة السياسة باعتبارها نشاطاً ميتا ـ سياسياً. فإن النشاط السابق يستهدف تحليل المفهومات التي هي ذات أهمية لعالم السياسة بوصفه معنياً بالوصول إلى فهم علمي لظواهر السياسة والاجتماع، بينما النشاط الأخير يستهدف تحليل المفهومات التي لها أهميتها في الحياة السياسية والاجتماعية. قد يكون هناك، طبعاً، بين المفهومات التي لها أهميتها في الحياة السياسية والاجتماعية، مفهوم أو أكثر له أهميته على مستوى التفسير أو التحليل العلمي لظواهر السياسة. قد يصبح هذا تماماً مثلما قد يصبح أن يكون، بين المفهومات التي لها أهميتها على مستوى استعمالنا للغة الشيئية، مفهوم أو أكثر له أهميته

على مستوى التفسير أو التحليل العلمي لظواهر الفيزياء. ولكن عندما نعمل على تحليل مفهوم كهذا، باعتباره مفهوماً ينتمي إلى لغتنا العادية وليس إلى الخطاب العلمي، فإن هدفنا يختلف عنه فيما لو كنّا نعمل على تحليله بوصفه مفهوماً ينتمي إلى الخطاب العلمي. ففي الحالة السابقة ما نستهدفه هو فهم الدور الذي يؤديه هذا المفهوم في كلامنا العادي على العالم، أما في الحالة الأخيرة فما نستهدفه هو فهم الدور الذي يؤديه هذا المفهوم في كلامنا العلمي على العالم. إننا ننظر إلى هذا المفهوم، في الحالة الأخيرة، على أنه ينتمي إلى الجهاز المفهومي للعلم، ومحاولتنا فهمه عن طريق التحليل لا تعني أقل من محاولة تعيين الدور الذي يشغله في هذا الجهاز المفهومي.

فإن هناك، مثلاً، مفهومات، كمفهوم القوة أو مفهوم الجسيم أو مفهوم التفسير أو مفهوم السببيّة أو مفهوم الوظيفة، تنتمي إلى اللغة العلمية، وهي مستعارة، لا شك، من اللغة العادية. ولكن في استعمالنا لها لأغراض علمية نكسبها مدلولات جديدة قد تبترها بصورة كبيرة عن مدلولاتها في اللغة العادية. فإذا أخذنا، مثلاً، مفهوم القوة أو الجسيم بوصفه مفهوماً ينتمي إلى لغة الفيزياء، فإننا لن نجد أنه يحمل سوى القليل من المدلول الذي اكتسبه من جراء استعمالاته في اللغة العادية. إذن، فإن تحليل الاستعمال العلمي له هو محاولة للكشف عن مدلوله الجديد الذي اكتسبه من دوره ضمن إطار النسق

المفهومي للفيزياء. كذلك هو الحال بالنسبة لمفهوم كمفهوم الوظيفة. فإن استعماله في اللغة المنطقية أو الرياضية، أو حتى في لغة العلوم الاجتماعية، حيث وظف لأغراض التفسير السوسيولوجي في النظرية الوظيفية، يبتره، دلالياً، عن استعمالاته في اللغة العادية. وكائناً ما كان المدلول الجديد الذي يكتسبه من جراء استعماله الجديد، فإن ما هو مطلوب للكشف عن هذا المدلول الجديد هو فهم كيفية ارتباط هذا المفهوم بالإطار المفهومي للعلم أو النظرية العلمية التي ينتمي هذا المفهوم إليها الآن.

إن لدينا إذاً ثلاثة مستويات لعلاقة الفلسفة بالسياسة: المستوى الميتا ـ علمي، والمستوى الميتا ـ سياسي والمستوى المعياري. إن المستويين الأولين، كما رأينا، ينتميان إلى النشاط التحليلي أو الميتا ـ لغوي للفلسفة، وما هو مشترك بينهما، كما سيتضح معنا بعد حين، ليس باليسير. ففي كلا الحالتين نستعمل أدوات تحليلية معينة (قد تكون منطقية أو لغوية أو فينومينولوجية) لغرض تحقيق الفهم والكشف عن المكونات الأساسية للمفهومات التي نحلّلها وعن الحيّز الذي يشغله أي من هذه المفهومات في الجهاز المفهومي الذي ينتمي هذا المفهوم إليه. وليس من الواضح أنه بإمكاننا في كلا الحالتين أن نصل إلى أكثر من نتائج ميتا ـ لغوية.

المسألة الأخيرة تميّز المستويين الأولين بصورة

جوهرية عن المستوى الثالث (المستوى المعياري)، إذ إن البُعد المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة لا يهمل التحليل ولا يستغني عن نتائجه الميتا ـ لغوية. غير أنه لايمكنه أن يكتفي بالتحليل ونتائجه، لأن الغرض من التفلسف على هذا المستوى ليس مجرد الفهم والكشف عن البنى المفهومية للغة السياسة أو لغة العلم السياسي وعن العلاقات المنطقية التي تنتظمها، بل إن هناك غرضاً أبعد للتفلسف على المستوى المعياري، ألا وهو الوصول إلى نتائج معيارية جوهرية بخصوص ما الذي ينبغي أن نفعله على صعيد الحياة السياسية ـ الاجتماعية.

من الواضح أن التحليل وحده، سواء أكان منطقياً أم لغوياً أم فينومنيولوجياً أم من نوع آخر، لا يمكن أن يقود إلى نتائج معيارية. فإذا كان الغرض من الفلسفة السياسية على المستوى الثالث المعياري هو تعيين الغايات التي ينبغي أن نستهدفها من وراء تنظيم المجتمع على نحو معين، إذن فإن التحليل، وإن كان له دور في تحقيق هذا الغرض، لا يكفي لتحقيقه. فالتحليل وحده يكشف لنا عن طبيعة المفهومات وعن العلاقات التي تقوم بينها، أي عن البنى الجوهرية لها. ولكن هذا لا شك يتعلق بما هو كائن على مستوى المفهومات وليس بما ينبغي أن يكون لا على مستوى المفهومات ولا على مستوى الواقع.

إن علاقة الفلسفة بالسياسة إذاً في جانبيها الميتا ـ

لغويّين، الجانب الميتا ـ علمي والجانب الميتا ـ سياسي، هي ذات أبعاد تحليلية خالصة ولا تقود بالتالي إلى نتائج معيارية جوهرية. ولكن ما الذي يميّز هذين الجانبين لعلاقة الفلسفة بالسياسة؟ التمييز يكمن في الواقع في أن اللغة التي تشكّل موضوع التحليل في الجانب الأول هي غير التي تشكل موضوع التحليل في الجانب الثاني. فحيث تتخذ علاقة الفلسفة بالسياسة طابعاً ميتا ـ علمياً، ينحصر موضوعها في لغة العلم، لغة علم السياسة على وجه الخصوص. إن الفلسفة بوصفها نشاطاً ميتا ـ لغوياً، في هذه الحالة، هي ميتا ـ لغة بالنسبة للغة علم السياسة باعتبار الأخيرة هي اللغة ـ الموضوع (Object-Language). أما الفلسفة من حيث كونها نشاطاً ميتا ـ سياسياً، فلا تتخذ من لغة علم السياسة موضوعاً للتحليل، إنما تتّخذ هذا الموضوع من لغة السياسة والحياة السياسية بمختلف أبعادها. إن الفلسفة السياسية بوصفها نشاطاً ميتا ـ لغوياً في هذه الحالة هي ميتا ـ لغة بالنسبة للغة الحياة السياسية وليس بالنسبة للغة علم السياسة. والفرق بين اللغة ـ الموضوع في الحالة الأخيرة وبين اللغة ـ الموضوع في الحالة السابقة واضح. فإن لغة الحياة السياسية ليست هي نفسها لغة العلم الذي يدرس الحياة السياسية، تماماً مثلما اللغة العادية التي نستعملها للكلام على العالم الفيزيائي (اللغة الشيئية) ليست هي نفسها لغة علم الفيزياء.

# فلسفة السياسة
# بوصفها فلسفة علم

بعد هذا التمهيد، لنعالـج الآن بشيء من التفصيل طبيعة علاقة الفلسفة بالسياسة في مستويـاتها الثـلاثة، مبتدئين بالمستوى الميتا ـ علمي.

إن المستـوى الميتـا ـ علمي لـعــلاقــة الفـلسفــة بالسياسـة، كما رأينـا، هو المستـوى الذي تتّخـذ عنده الفلسفة من لغة علم السياسة مـوضوعـاً لها. إن هـذا الجانب للفلسفة ينـدرج تحت نشاط أوسـع منه هـو ما يُعـرف اليـوم بفلسفـة العلوم الاجتـماعيـة. فـلا يمكن الفصـل من حيث المبدأ بـين السياسـة والاجتماع، ولا يمكن بالتالي أن تكون الإشكالات المنهجية والمفهوميـة، التي يمكن أن تثـيرها محـاولتنا دراسـة ظواهـر السياسـة دراسـة علمية، هي من نـوع مختلف عن الإشكـالات المنهجية والمفهومية التي يمكن أن تثيرها الدراسة العلمية لظواهر الاجتماع، بعامة.

تشكّـل فلسفة العلوم الاجتـماعية التي تنـدرج تحتها فلسفـة علم السياسـة فرعـاً حديث العهـد من فـروع الفلسفـة، غير أنـه على حـداثة عهـده قـد أصبـح من الفروع البارزة للفلسفة في الربع الأخير من هذا القرن

وذلك لأسباب عدة. من هذه الأسباب النزعة العلمانية التي ورثها بعض فلاسفة القرن العشرين، الوضعيون المناطقة بخاصة، عن القرن السابق وما قادت إليه هذه النزعة العلمانية من محاولات شتى لفهم منطق العلم أو منطق اللغة العلمية وفهم طبيعة المنهج العلمي من خلال التركيز على العلوم الطبيعية وطبيعة مناهجها. فقد كان للنجاح الهائل الذي أحرزته العلوم الطبيعية أعمق الأثر في نفوس بعض الفلاسفة، مما جعلهم ينظرون إلى المعرفة العلمية كما تتحدّد طبيعتها ضمن إطار العلوم الطبيعية، ضمن إطار علم كالفيزيا على وجه التحديد، على أنها نموذج للمعرفة البعدية، معرفة عالم الوقائع بعامة. ولذلك فقد كان من الطبيعي أن تنصبّ جهود هؤلاء الفلاسفة على تدعيم أطروحتهم التي تقضي بالنظر إلى العلوم الطبيعية على أنها معيار لما هو العلم، بعامة، وأن يتّجهوا بالتالي نحو موقف من طبيعة العلوم الاجتماعية يقضي بتجريدها من أي طابع علمي ما لم تتمثّل بالعلوم الطبيعية، منهجياً، وتتخلى عن الوهم القائل إن الطريقة لفهم الإنسان وفهم ظواهر وجوده الاجتماعي هي غير الطريقة الصالحة لفهم الطبيعة. وقد كان من الطبيعي أن تؤدّي هذه الجهود وما رافقها من ردود فعل من قبل فلاسفة رفضوا الموقف الوضعي إلى تنشيط الاهتمام، إلى حد كبير، بفلسفة العلوم الاجتماعية وقضاياها، ومن هذه القضايا طبعاً القضايا المتعلّقة بعلم السياسة.

من الأسباب الأخرى التي قادت إلى تنشيط الاهتمام

الأخير حِرْصُ الفلاسفةِ الماركسيين على تدعيم أطروحتهم التي ورثوها عن ماركس وإنجلز، ألا وهي الأطروحة القائلة بوجود قوانين اجتماعية وتاريخية. إذ إنّ ادعاء إنجلز أنّ ماركس اكتشف قوانين الحركة الاجتماعية مثلما اكتشف نيوتن قوانين الحركة الفيزيقية، كان لا بد من أن يواجه بنقد من قِبَل الكثيرين ممّن لم يعترفوا بوجود أكثر من قوانين سيكولوجية، بالإضافة إلى القوانين الطبيعية. وفي خضم هذا الجدل بين الماركسيين ونقادهم كان لا بدّ للاهتمام بفلسفة العلوم الاجتماعية وقضاياها من أن ينشط ويزدهر، وأن يغني المكتبة الفلسفية بسيل هائل من البحوث المتمحورة حول القضايا المنهجية المتعلّقة بدراسة الظواهر الاجتماعية. ولكن أهمية الأسئلة التي طرحها الماركسيون في هذا المجال لا تنحصر في تنشيط الاهتمام بطبيعة الظواهر الاجتماعية وإمكان إخضاع دراستها لقوانين كلية، بل إنها تعدّت ذلك إلى تنشيط الاهتمام بدراسة دور الإيديولوجيات في العلوم الاجتماعية. هذا الاهتمام كان له أثر في قيام علم جديد هو علم اجتماع المعرفة. وبنشوء هذا العلم كان لا بدّ أن تثار، على المستوى الفلسفي، شتى الأسئلة المنهجية حول إمكان تحرير العلوم الاجتماعية من التأثيرات الإيديولوجية. والأسئلة الأخيرة قادت إلى أسئلة أوسع منها حول إمكان الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الوقائع والقيم، فلا تخضع دراستنا لما هو كائن على مستوى الواقع ـ الواقع

الاجتماعي في هذه الحالة ـ لما نعتقد أنه ينبغي أن يكون. وقد كان لا بدّ ضمن إطار الاهتمام بأسئلة من النوع الأخير من أن تتّخذ مشكليّة الموضوعية في العلوم الاجتماعية مركز الصدارة وأن يحتدم الجدل بين الموضوعانيين والذاتانيين من فلاسفة العلوم الاجتماعية. وقد عاد بنا هذا إلى نوع الأسئلة التي ورثناها عن الوضعيين المناطقة، أي الأسئلة المتعلقة بإمكان بلوغ العلوم الاجتماعية نفس المستوى من الموضوعية الذي بلغته العلوم الطبيعية.

من الأسباب الأخرى التي قادت إلى تنشيط الاهتمام بفلسفة العلوم الاجتماعية في هذا القرن ظهور الفلسفة الظاهراتية (الفينومنيولوجية). فلقد كان للمنهج الظاهراتي أثر لا يستهان به على العلوم الاجتماعية كما مورست على القارة الأوروبية. فقد طبعت الظاهراتية منهج الدراسات الاجتماعية، كما فهمه وطبّقه المتأثرون بالظاهراتية، بطابع خاص، ممّا جعل المقاربة الظاهراتية لدراسة الظواهر الاجتماعية شيئاً تترتّب عليه مشكلات منطقية ومنهجية وابستمولوجية غير التي عرفناها في السابق[1]. وليس هذا بالأمر المستغرب بالنظر إلى كون المنهج الظاهراتي ذا منظور إيغولوجي (Ego-Logical)، أي ينطلق من الفرد بوصفه مركزاً لنظام من الأحداثيات تُرسم عليه التجربة الإنسانية للعالم. وهو أيضاً منهج مرتدّ على نفسه (reflexive). وهذا يعني أنه يعيد إلى التجربة الإنسانية مكانتها باعتبارها المعطى الأساسي، فيما يصف هذه التجربة

بالعودة المرة تلو الأخرى إلى سماتها القصدية. وفي تركيز المنهج الظاهراتي على التجربة كما تكشف عن نفسها، أي باعتبارها بنية من المقاصد التي ينطوي بعضها على بعض، فإنه يميّز ذاته عن المناهج التقليدية المستعملة في العلوم الاجتماعية. وهو يميّز ذاته بصورة خاصة بأنّه منهج وصفي إلى حد لم يبلغه ولا يمكن أن يبلغه أي علم تجريبي. وفي محاولة الظاهراتي وصف التجربة الإنسانية فإنه يحاول الوصول إلى المكوّنات الأبسط لها والتي تقترب أكثر من أي عناصر أخرى لأن تكون ذات علاقة مباشرة بالوعي. والمعايير التي تلجأ إليها الظاهراتية للتحقّق هي غير المعايير التقليدية المطبقة في العلوم الاجتماعية. فالمعطيات التي يقوم عليها التحليل الظاهراتي هي غير المعطيات التي يكتشفها العالم الاجتماعي، الذي يطبق المناهج التقليدية، عن طريق الملاحظة التجريبية والقياسات الكميّة. فالمعطيات ضمن إطار الممارسة التقليدية للعلوم الاجتماعية هي من نوع الحوادث العامة، من نوع ما يفترض أنه قابل للملاحظة التجريبية والقياس الكمّي. أمّا المعطيات التي يبحث عنها الظاهراتي فهي ذات طبيعة أبسط بكثير واكتشافها عملية تستوجب التركيز على تجاربنا. فإن ما هو مطلوب هو اللجوء إلى الردّ الظاهراتي للتدرّج خطوة خطوة من السمات العينية، من اجتماعية وثقافية وبيوغرافية، لتجربتنا اليومية في اتجاه البنى الأولية لهذه التجربة. وهذه الطريقة (طريقة الردّ الظاهراتي) هي غير طريقة

التعميات الاستقرائية للعلم التجريبي، والنتائج التي يفترض أن يوصلنا إليها الردّ الظاهراتي يمكن التحقق منها على مستوى بيذاتي عن طريق وصول الآخرين إلى نتائج مماثلة انطلاقاً من أدلة مماثلة. ولكن التحقق هنا له معنى غير المعنى التقليدي. فالأخير يؤكّد العام لا الخاص، المعطيات الكمية لا قصدية الوعي، بينما هدف المنهج الظاهراتي هو وصف البنى الكلية للتوجه الذاتي (قصدية الوعي) نحو العالم وليس وصف السمات العامة للعالم الموضوعي. كذلك فإن مفهوم الدليل يختلف هنا، فهو ليس ما نحصل عليه عن طريق التجربة الحسية أو الملاحظة، بل عن طريق حدس الماهيات.

من الواضح من الملاحظات الأخيرة حول المنهج الظاهراتي أن تطبيقه على العلوم الاجتماعية لا بدّ من أن يقود إلى إثارة أسئلة منهجية متعدّدة: فمن جهة، فإن عملية تطبيقه لا بدّ من أن تطرح من جديد أسئلة حول ما الذي يجب أن يشكّل الأساس الأخير للمعرفة العلمية وحول ما الذي يجب أن يشكّل المعطيات الأساسية للمعرفة الاجتماعية، بخاصة، والطريقة التي يمكن أن توصلنا إلى هذه المعطيات. ومن جهة ثانية، لا بدّ من أن يقود تطبيقه إلى أسئلة منهجية متعددة حول معنى التحقق من صدق الفروض والنتائج التي يوصلنا إليها تطبيق هذا المنهج وحول معنى الأدلة ودور الملاحظة من منظور هذا المنهج. وبما أن المنهج الظاهراتي، كما ذكرنا، ذو منظور إيغولوجي فلا مهرب

من أن يقود تطبيقه إلى طرح أسئلة حول طبيعة الحقائق التي يوصل إليها تطبيقه ضمن إطار العلوم الاجتماعية وكيف يمكن أن نضمن موضوعية المعرفة الاجتماعية لهذه الحقائق في محاولتنا معرفتها انطلاقاً من المنهج الظاهراتي بوصفه منهجاً إيغولوجياً[٢]. ولأن المنهج الظاهراتي، كما تصوّره مؤسِّسهُ نفسه (أي إدموندهوسرل) هو منهج الفلسفة مثلما هو منهج العلوم الاجتماعية فإن طبيعة هذا المنهج لا بدّ أن تثير، وقد أثارت بالفعل، أسئلة ذات مساس بعلاقة الفلسفة بالعلوم الاجتماعية وهل هي فقط كعلاقة الميتا ـ لغة بموضوعها، كما تصوّر الوضعيون المناطقة والفلاسفة التحليليون، بعامة، أم أن لها أبعاداً جوهرية تتجاوز الحدود الصورية التي يفرضها نوع العلاقة الأخيرة، علاقة الميتا ـ لغة بموضوعها[٣].

لقد كان أيضاً للبنيوية دور هام في تنشيط الاهتمام بفلسفة العلوم الاجتماعية. إن مفهومي البنية والوظيفة في القرن العشرين اتخذا أبعاداً غير التي اتخذاها في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت تأثير الداروينية. فإن هذين المفهومين اتخذا، مثلاً، بُعداً كلياتياً[٤]. من الأطروحات المشتركة بين البنيويين الأطروحة القائلة إن الظواهر الاجتماعية ليست عشوائية بل ذات بنىً، غير أن بناها ليست ظاهرة للعيان بل كامنة عميقاً فيها ولا يمكن إدراكها عن طريق الملاحظة المباشرة. وكما صاغ كلود لڤي ستراوس هذه المسألة «فإذا كانت الفاعلية اللاشعورية

للعقل... تكمن في فرض صور على المحتوى، وإذا كانت هذه الصور في أساسها واحدة لجميع العقول القديمة والحديثة، البدائية والمتحضّرة... إذن فإنه لأمر ضروري وكافٍ أن نتوفر على فهم البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة حتى نحصل على مبدأ للتأويل صالح لمؤسسات وعادات أخرى، شريطة أن يأخذ التحليل طبعاً مداه الكافي»[٥].

ما يمكننا قوله لغرض توضيح الاقتباس الأخير هو أنّ الناس يستعملون أشياء معيّنة في محيطهم على نحو لا يعكس فقط حاجاتهم البيولوجية بل يعكس أيضاً قواعد اجتماعية معيّنة ومعاني اجتماعية محدّدة، والأخيرة ليست عشوائية. إننا نجد فيها بالذات الأنماط والبنى الكامنة في أعماق الظواهر. ولكن لا يمكن اكتشاف هذه الأنماط والبنى عن طريق التركيز على العناصر التي يستعملها الناس أو الإشارات التي تدلّ على المعاني الاجتماعية المعنية. فالبنية لا تصبح واضحة إلاّ عن طريق تناول العلاقات التي تربط هذه العناصر ببعض لأن العلاقات وليس العناصر هي الشي ذو الأهمية للبنيوية. هذا ما يشكل الأساس لما يُعرف بالمنهج التحويلي الذي ارتبط باسم لڤي ستراوس. فبالنسبة لهذا المنهج، عندما ندرس، مثلاً، مجموعة من الأساطير، فالمشكلة ليست إيجاد تعميمات استقرائية تنطبق عليها أو على عناصرها، ولكن أن نعامل كلاً منها على أنه صورة أخرى للثانية حيث التغيّر في

العناصر يرافق حفظ العلاقات أو علاقات العلاقات. فالبنية ليست موجودة على مستوى الوقائع القابلة للملاحظة، الوقائع المفردة، بل على مستوى العلاقات بين هذه الوقائع.

إن المنهج البنيوي كما هو مطبق ضمن إطار العلوم الاجتماعية يتكوّن من خطوات أربع أساسية متماثلة مع الخطوات الأربع الأساسية لهذا المنهج في الألسنية البنيوية. أولاً، إنه منهج يركّز على دراسة البنى اللاشعورية، البنى التحتية للظواهر. ثانياً، إنه لا يتعامل مع حدود العلاقات وكأنها مستقلة عن بعض وكأن كل حد منها قائم بذاته، بل يركز على العلاقات القائمة بينها. ثالثاً، إنه يقدّم لنا مفهوم النسق، ليس فقط لغرض التنبيه إلى كون ما يشكّل موضوع الدراسة ينتمي إلى نسق أو آخر، بل وأيضاً لغرض إظهار النسق العيني والكشف عن بنيته. رابعاً وأخيراً، إنه منهج يستهدف اكتشاف القوانين العامّة إمّا عن طريق استقرائي أو طريق استنباطي.

من هذه الملاحظات العامة حول المنهج البنيوي بإمكاننا أن نقول مع بياجة إن البنية هي نسق من التحوّلات، والنظر إليها بوصفها نسقاً من التحولات، وليس مجرد مجموعة من العناصر أو الخواص، يفرض النظر إلى هذه التحولات على أنها تخضع لقوانين. فإن فكرة البنية هنا ترتدّ إلى ثلاث أفكار رئيسة: فكرة التمامية وفكرة التحوّل وفكرة الضبط الذاتي. إن هذا

الموقف البنيوي ينطوي على عدد من الأطروحات الكلياتية كرفض النظرة السببية الميكانيكية في التفسير ورفض الفردانية المنهجية كأساس لدراسة الظواهر الاجتماعية. وفي الاتجاهات الكلياتية للبنيوية نجد الفرصة مهيَّأة من جديد لطرح الأسئلة المنهجية المتعلقة بما إذا كانت دراسة الظواهر الاجتماعية ومحاولة تفسيرها يجب أن تتَّخذ من الوقائع السيكولوجية أساساً لها، أم أنّ الوقائع الأساسية في هكذا دراسة وهكذا محاولة للتفسير هي وقائع متخطية للوقائع السيكولوجية ولا تقبل الردّ إليها. وهذا بدوره يعيد طرح أسئلة منهجية تتعلّق بأيّهما أسبق: علم الاجتماع أم علم النفس، وبالتالي يعمل على إحياء القضايا المنهجية المتعلّقة بالصراع بين الفردانية المنهجية والكلياتية المنهجية.

إن هناك أسئلة منهجية أخرى يثيرها كون البنيوية تركّز على مفهوم البنى التحتية اللاشعورية. فالبنى التي هي من النوع الأخير ليست معطاة لنا على مستوى الوقائع القابلة للملاحظة بل على مستوى العلاقات القائمة بين الوقائع. إن هذا الجانب للبنيوية لا بدّ من أن يقود، إذاً، إلى أسئلة منهجية كثيرة حول دور الملاحظة في الدراسات الاجتماعية وكيف يمكننا أن نصوغ قواعد إجرائية أو تطابقية تخوّل لنا أن نربط بين ما هو معطى لنا تجريبياً عن طريق الملاحظة وبين الوجود الخفي للبنى التي تشكّل موضوع الدراسة والتفسير. وبما أن المنهج البنيوي ينظر إلى البنية، كما رأينا، على أنها نسق من التحولات يخضع لقوانين

عـامة، فـإنـه بـذلـك لا بـدّ أن يضعنـا إزاء عـدد من الأسئلة المنهجية الهامة المتعلّقة بـطبيعة القـوانين العـامة في العلوم الاجتـماعية، وهـل هي قوانـين سببية أم من نـوع آخر ومـا هـو دورهـا في التفسـير وغـير ذلـك من الأسئلة المماثلة.

# الأسئلة الأساسية لفلسفة علم السياسة

إن فلسفة علم السياسة، كما ذكرنا سابقاً، هي جزء من فلسفة العلوم الاجتماعية وليست فرعاً من فروع الفلسفة قائماً في ذاته. ولذلك فإن الأسئلة التي يمكن طرحها على المستوى المنهجي أو الميتا ـ علمي حول الظواهر السياسية وطرق تفسيرها هي الأسئلة التي نطرحها، على هذا المستوى، حول الظواهر الاجتماعية بعامة وطرق تفسيرها. والأسئلة التي يمكن طرحها على هذا المستوى هي على ثلاثة أنواع: النوع الأولى يتعلّق بطبيعة الموضوع الذي يفترض أن يشكّل محور الدراسة أو التفسير أو التحليل، والنوع الثاني يتعلّق بالطريقة أو المنهج المناسب لدراسة هذا الموضوع أو لتفسيره أو لتحليله، والنوع الثالث يتعلّق بالجهاز المفهومي المطلوب في مقاربتنا العلمية لهذا الموضوع.

إن النوع الأول من الأسئلة، إذا حصرنا أنفسنا الآن في علم السياسة، يتمحور حول الإنسان السياسي بصفته موضوع الدراسة. هنا نتكلّم على الإنسان السياسي مثلما نتكلّم على الإنسان السوسيولوجي أو الإنسان الاقتصادي. غير أن الكلام

على الإنسان السياسي هو كلام تجريدي، هو كلام على نوع نموذجي، في لغة ماكس ڤيبر، وليس كلاماً على وقائع عينية من أي نوع. والسؤال الذي يهمّ الفيلسوف هو السؤال المتعلّق بنوع الوقائع التي تشكّل المادة الأساسية للدراسة في علم السياسة والتي تحتوي على العناصر الأساسية المكوّنة لموضوع المعرفة ضمن إطار هذا العلم. إنها، كما يقترح بعضهم، الوقائع التي ترتبط بالسلوك السياسي مثل: الاقتراع وتشكيل الأحزاب السياسية وممارسة الحكم وسن القوانين والانخراط في صفوف المعارضة وتشكيل قوى سياسية ضاغطة والاحتجاج السياسي وما أشبه ذلك. ولكن السلوك السياسي، كائناً ما كان الشكل الذي يتّخذه، يفترض إطاراً مؤسسياً معيناً ولا يمكن فهمه بمعزل عن هذا الإطار. إن الوقائع التي ترتبط مباشرة بهذا الإطار هي، كما يبدو، الوقائع الأكثر أساسية. إن هناك نظاماً سياسياً معيناً يتجسّد في مؤسسات سياسية معينة، وهو بمؤسساته والعلاقات القائمة ضمنه ذو أسبقية منطقية على السلوك السياسي. وهو لهذا السبب، كما يقترح بعضهم، ما يشكّل المادة الأساسية للدراسة في علم السياسة والوقائع التي ترتبط به بصورة مباشرة هي المكونات الأساسية لما يشكّل موضوع المعرفة في هذا العلم.

ولكن لا بدّ هنا من التساؤل عمّا يعنيه الكلام على نظام سياسي من نوع أو آخر أو على المؤسسات السياسية بغض النظر عن الصورة التي تتخذها. إنه

كما يبدو للوهلة الأولى كلام ذو مدلول اجتماعي، ولذلك فهو في نهاية التحليل كلام على منظومة من الظواهر أو الوقائع الاجتماعية. ولكن ماذا يعني، بدوره، الكلام على الظواهر أو الوقائع السياسية بما هي ظواهر أو وقائع اجتماعية. هنا تختلف الأجوبة كما مرّ معنا. ففي نظر البنيوي، مثلاً، إنه كلام على البنى الخفية التي تنطوي عليها هذه الظواهر وعلى تحولاتها المنتظمة. غير أن هذا الكلام، في نظر مفكر كدوركيم، هو كلام على وقائع جمعية أو ظواهر جمعية لا يمكن ردها إلى وقائع أو ظواهر سيكولوجية. إنها غير قابلة للاختزال. ولكن العكس هو الصحيح في نظر الفرداني المنهجي الرافض للنزعة الكلياتية، سواء في صورتها البنيوية أو الدوركيمية. وإذا صحّ ما يقوله الفرداني المنهجي، إذن ما يتبع من هذا هو أن الكلام على المؤسسات والأنظمة السياسية إن هو في نهاية التحليل سوى كلام على السلوك الفردي. وهذا يعيدنا إلى الاقتراح الأصلي، أي إن الموضوع الأساسي لعلم السياسة هو السلوك السياسي بما هو دالة للسلوك الفردي. إن هذا الموقف، إذاً، يردّ الوقائع السياسية إلى وقائع سيكولوجية، فتصبح الأخيرة هي الوقائع الأساسية المكوّنة لموضوع المعرفة في علم السياسة. إنه الموقف الذي يرتبط بما صار يُعرف بالمذهب السيكولوجي (Psychologism) الذي يقضي بجعل العلوم الاجتماعية بما فيها علم السياسة فروعاً لعلم النفس.

إن عملية الردّ، في نظر بعضهم، لا يجوز أن تقف عند الحدّ الذي وقف عنده دعاة المذهب السيكولوجي. فقد يصرّ هؤلاء على أن الحالات السيكولوجية ما هي إلاّ حالات عصبية (سيرورات دماغية) مما يقضي بأن تستمر عملية الرد إلى حين نصل إلى الوقائع العصبية فتكون الأخيرة هي الوقائع الأساسية في العلوم الاجتماعية. وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ العلوم العصبية، كما يرجّح الكثيرون اليوم، يمكن أن تُترجم من حيث المبدأ إلى لغة الفيزياء، فإن هذا لا بدّ من أن يقود إلى الأطروحة التي تبنّاها في مرحلة ما من هذا القرن فلاسفة كرودولف كارناب، ألا وهي الأطروحة التي تقول بوحدة العلوم. وما تعنيه هذه الأطروحة على وجه التحديد ليس فقط وحدة المنهج العلمي بل وأيضاً وحدة موضوع العلم. فالوقائع الأساسية، من هذا المنظور، هي وقائع واحدة لكل العلوم الاجتماعية والطبيعية، وهي الوقائع الفيزيائية. إن علم الفيزياء، بناء على وجهة النظر هذه، هو العلم الأساسي، أي العلم الذي يمكن من حيث المبدأ أن نحوّل كل علم آخر إلى فرع من فروعه.

إن الخلافات الفلسفية التي تحصل حول ما الذي يشكّل المادة الأساسية لعلم السياسة، وحول ما الذي ينبغي أن يشكّل الوقائع الأساسية المكوّنة لموضوع المعرفة ضمن إطار هذا العلم، لا بدّ أن تنعكس في الخلافات التي تنشأ بين الفلاسفة حول ما الذي ينبغي أن يشكّل المنهج المناسب لدراسة الظواهر الأساسية.

فلا شك أن المنهج الذي نختاره يتوقف إلى حدّ بعيد على ما نحسبه وقائع أساسية ضمن إطار علم السياسة. فإن مفكّراً اجتماعياً كدوركيم، مثلاً، نظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها لا تقبل الردّ إلى وقائع غير اجتماعية، فإن مفكراً كهذا سيميل، لا شك، إلى الافتراض أن للعلوم الاجتماعية منهجاً خاصّاً بها غير المنهج المناسب، مثلاً، لدراسة الظواهر السيكولوجية[6]. فإذا كانت الوقائع الاجتماعية وقائع قائمة بذاتها، وإذا كان الكلام على الوقائع الاجتماعية، بالتالي، لا يمكن أن يترجم إلى كلام على وقائع سيكولوجية، إذن فلا وجود على المستوى المنهجي في هذه الحالة لقواعد إجرائية أو قواعد تطابق تخوّل لنا أن نحوّل المحمولات السياسية بما هي محمولات اجتماعية إلى محمولات سيكولوجية. وهذا يعني بدوره أنّ عملية التحقق من فروض علم السياسة بما هي فروض اجتماعية لا يمكن أن تعني اللجوء إلى وقائع تتعلّق بالسلوك السياسي بما هو دالة للسلوك الفردي. وحتى الملاحظة التجريبية في هذه الحالة لا بدّ من أن تكتسب معنى غير المعنى الذي سيسند إليها على مستوى ملاحظة السلوك الخارجي للإنسان. فما يفترض أن يشكّل موضوع الملاحظة هي الوقائع السياسية من حيث هي وقائع اجتماعية لا تقبل الردّ إلى وقائع سيكولوجية أو من أي نوع آخر. ولكن هذه النظرة للوقائع الاجتماعية، وإن كانت، كما نجد لدى دوركيم نفسه، تحضّنا على النظر إلى الوقائع الاجتماعية

باعتبارها أشياء، لا تسمح بأن تكون هذه الوقائع موضوعاً للملاحظة المباشرة كالأشياء الأخرى. ما يمكن إدراكه أو اختباره بصورة مباشرة هو الضغط الذي تمارسه علينا هذه الوقائع من الخارج؛ فهي ذات طابع قسري[٧]. إن ما ندركه أو نختبره بخصوصها هي، إذاً، نتائجها، أي تأثيراتها على أفعالنا على وجه التحديد، وكيف تلجم أو تقيد سلوكنا، ولكنها ليست شيئاً واحداً هي وتأثيراتها على سلوكنا، وبالتالي فإن ملاحظة هذه التأثيرات ليست ولا يمكن أن تعني ملاحظة هذه الوقائع نفسها.

إن ما ينطبق على موقف كموقف دوركيم بخصوص ما تعنيه ملاحظة الوقائع السياسية من حيث هي وقائع اجتماعية تنطبق أيضاً على موقف البنيويين. فإذا كانت الظواهر الاجتماعية ذات بنى غير ظاهرة للعيان، إذن فلا يعقل أن تكون الملاحظة المباشرة هي طريقنا إلى البنى الكامنة عميقاً في هذه الظواهر. فالبنية لا تصبح واضحة، كما أشرنا سابقاً، بدون الكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بين عناصر البنية المتغيّرة. وللوصول إلى هذه العلاقات والقوانين التي تتحكّم بها، فإننا بحاجة إلى منهج غير المنهج المناسب لدراسة الظواهر السيكولوجية، أو الظواهر المرتبطة بالسلوك الخارجي للإنسان.

ولكن من الواضح أن من لا يجاري دوركيم أو البنيوي في نظرته الكلياتية، سيجد أنه بالإمكان من

حيث المبدأ ردّ الكلام على الوقائع الاجتماعية، بما في ذلك الوقائع السياسية، إلى الكلام على الوقائع السيكولوجية. إن لعلم النفس في هذه الحالة أسبقية منطقية على العلوم الاجتماعية بما فيها علم السياسة، لأن القضايا الأساسية ذات المدلول السيكولوجي هي التي تشكّل، بناء على هذا الموقف، ملاذنا الأخير في سيرورة التحقق من الفروض والنظريات الاجتماعية، بعامة، والسياسية، بخاصة. والموقف الذي تترتب عليه النتائج الأخيرة هو موقف الفردانية المنهجية الذي يقضي بصياغة قواعد إجرائية أو قواعد تطابق تسمح لنا بأن نترجم لغة الوقائع الاجتماعية إلى لغة المعطيات السيكولوجية(٨). كذلك فإن الخلاف بين الفرداني المنهجي والكلياتي لا بدّ أن ينعكس في نظرة كل منهما إلى المنهج المناسب لدراسة الظواهر السياسية من حيث هي ظواهر اجتماعية. فإذا كان الكلام على المؤسسات والوقائع السياسية، في نظر الفرداني المنهجي، هو كلام يمكن تحويله عن طريق قواعد إجرائية أو تطابقية معيّنة إلى كلام على معطيات سيكولوجية محددة، إذن فإنه يمكن تحويل علم السياسة، من حيث المبدأ، إلى فرع من فروع علم النفس. ولذلك فالطريقة (أو المنهج) المناسبة لدراسة الظواهر السيكولوجية وتفسيرها لا يمكن أن تختلف، من حيث المبدأ، عن الطريقة المناسبة لدراسة وتفسير الظواهر السياسية. فالأدوات المطلوبة للملاحظة وللتحقّق من صدق الفروض والنظريات في علم النفس لا يمكن أن تختلف عن

الأدوات المطلوبة للملاحظة وللتحقق من صدق الفروض والنظريات في علم السياسة. إن هذا أمر يفرضه، من منظور الفرداني المنهجي، كون الوقائع الأساسية لكلا العلمين واحدة ألا وهي الوقائع المتصلة بالسلوك. كذلك فإن المنهج التفسيري لا يمكن أن يختلف في الحالتين. فالتفسير، انطلاقاً من وجهة النظر الفردانية المنهجية، يتمّ عن طريق اللجوء إلى قوانين بالإضافة إلى معرفتنا أنّ الشروط المتحقّقة هي من النوع الذي تنص القوانين الكلية المعنية على أنه كافٍ لحدوث ما يُراد تفسيره. ولكن القوانين الوحيدة التي يمكن اللجوء إليها في الحالتين هي القوانين السيكولوجية. فانطلاقاً من المسلّمات الأساسية للفرداني المنهجي والتي تقضي بردّ الوقائع الاجتماعية إلى وقائع سيكولوجية، فإن القوانين الوحيدة التي يمكن أن يعترف بوجودها في حقل الدراسات الاجتماعية هي القوانين السيكولوجية. وإذا أضفنا أنّ الشروط التي نلجأ إلى معرفتنا لتحققها في عملية التفسير لا يمكن أن تكون إلّا من النوع السيكولوجي، باعتبار أنّ الوقائع الأساسية في الدراسات الاجتماعية هي وقائع سيكولوجية، إذن يتّضح لنا كيف أنه لا يمكن أن يختلف المنهج التفسيري لأي علم اجتماعي عن المنهج التفسيري لعلم النفس.

قد نجد خلافاً على مستوى النظرة إلى طبيعة المنهج حتى بين الكلياتيين أنفسهم. فإن مفكراً ككارل ماركس، مثلاً، يرفض، لا شك، الفردانية المنهجية

ويحتضن موقفاً كلياتياً، على المستوى المنهجي، ولكنه يتجاوز، مع ذلك، نظرة دوركيم إلى طبيعة المنهج. فإن موقف ماركس الكلياتي لا يقف عند اعتبار الوقائع السياسية، من حيث هي وقائع اجتماعية، غير قابلة لأن تُختزل في الوقائع السيكولوجية، بل يضيف إلى ذلك نظرته إلى هذه الوقائع على أنها ذات بُعد تاريخي بالضرورة. إنها ليست أشياء كما ادعى دوركيم، لأن تشييئها على نحو ما فعل دوركيم يجردها من كل السمات الأساسية التي تجعل منها سيرورات تطورية، أي يجردها من بعدها التاريخي. وإذا أضفنا إلى هذه الوقائع بُعداً تاريخياً ونظرنا إلى هذا البعد التاريخي نظرة الماركسي إليه، أي على أنه أهم عنصر من العناصر المكونة لها، يصير واضحاً لنا لماذا يصرّ الماركسيون عموماً على اعتبار القوانين الاجتماعية هي قوانين حركة المجتمع، أي إنها قوانين التاريخ. من الواضح هنا أن اختلاف نظرة كلياتي منهجي كماركس لطبيعة الوقائع الاجتماعية عن نظرة كلياتي منهجي آخر كدوركيم لطبيعة هذه الوقائع يعني اختلافاً بينهما حول المسائل المتعلّقة بالمنهج المناسب لدراسة وتفسير الظواهر الاجتماعية وللتحقق من الفروض والنظريات الاجتماعية، فالمنهج المناسب لدراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء هو حتماً غير المنهج المناسب لدراستها بوصفها سيرورات تطورية لا تقبل التشييء. فما هو مطلوب في الحالة السابقة هو منهج تفسيري لا يتجاوز اللجوء إلى قوانين سببية ميكانيكية، بينما الحالة الأخيرة

تستدعي منهجاً جدلياً تسمح أدواته بالقبض على الطابع الحركي للواقع الاجتماعي.

لا تقتصر الأسئلة التي يمكن طرحها ضمن إطار فلسفة العلوم الاجتماعية، كما رأينا، على الأسئلة المتعلقة بطبيعة الموضوع الذي ندرسه في هذه العلوم وطبيعة المنهج المناسب لدراسة هذا الموضوع. إن هناك نوعاً ثالثاًمن الأسئلة يتعلّق بالجهاز المفهومي للعلوم الاجتماعية. إن هناك مفهومات معينة قد تؤدي دوراً أساسياً في الدراسات الاجتماعية، وغرض الفيلسوف هو أن يحلّل هذه المفهومات، محاولاً فهم الطبيعة المنطقية لكل منها والكشف عن الشروط المطلوبة لتطبيقها وما يترتب على تطبيقها والدور الذي يؤديه كل منها ضمن إطار العلوم الاجتماعية. ومن الأغراض الأخرى للفيلسوف، في هذه الحالة، تسليط الضوء على العلاقات التي تربط هذه المفهومات بعضها ببعضها الآخر والكشف عن الطبيعة المنطقية لهذه العلاقات. باختصار، إنه يقارب هذه المفهومات بوصفها تشكّل منظومة متماسكة منطقياً، محاولاً أن يفهم الدور الذي يؤديه أو يمكن أن يؤديه كل منها ضمن إطار المنظومة ككل.

من المفهومات التي قد تؤدي دوراً أساسياً في علم السياسة مفهوم الواقعة السياسية ومفهوم التفسير أو التنبوء في علم السياسة وعلاقة الأخير بمفهوم القانون السببي ومفهوم النظرية السياسية. ومن المفهومات

الأخـرى التي لهـا أو قـد يكـون لهـا دورهـا في علم السيـاسة مفهـوم الفرض ومفهـوم الوظيفـة السيـاسيـة ومفهـوم الفعـل السيـاسي ومفهـوم النمـوذج ومفهـوم الإنسـان السيـاسي ومفهـوم القـوة السيـاسيـة ومفهـوم الصراع السياسي ومفهوم العقـلانية في السيـاسة. بـل إننا قد نجد أيضاً حتى مفهومات مثل مفهوم الحتمية أو مفهـوم الغائيـة تؤدي دوراً هامـاً على مستـوى ممارسـة بعض علماء السياسة لعملهم. على أنه من الواضح أنه لا يؤدي كل مفهوم من المفهومات المذكورة في ممـارسة بعض علماء السياسة لعملهم الـدور نفسه الـذي يؤديه في ممـارسـة بعضهم الآخـر. فقـد نجـد بعضهم مثـلاً يذهب إلى حدّ نفي وجود أيّ قوانين سببية لها تطبيقهـا في مجـال الظواهـر السياسيـة. ومن كـان هـذا مـوقفـه يستنكف، لا شك، عن تبني ما صار يعرف بـالنموذج الاستنبـاطي في التفسـير أو نمـوذج القـانـون الشـامـل (Covering- Law Model) ولا يعـطي، بـالتـالي، أي دور عـلى مستوى الممارسة لمفهـوم القـانـون السببي أو مفهوم التفسير السببي[9]. وإن موقفاً كهذا يقود بـدوره إلى عدم الاعتراف بمشروعية مفهومات كمفهوم الحتمية لغرض فهم الواقع السياسي وتحولاته. ولذلك فإن من يتبنّى مـوقفاً كـالأخـير لا بـدّ أن يتبنّى ويـوظف جهـازاً مفهـومياً غـير الـذي يتبنّـاه ويـوظّفـه من يقف مـوقفـاً معاكساً.

إن مـا يـظهـره التحليـل السـابق هـو أن الجهـاز المفهومي الذي يوظفه عالم السياسـة تقرره جـزئياً عـلى

الأقل، المسلمات الميتا ـ نظرية لهذا العالم. فإن شخصاً كتالكوت بارسونز، مثلاً، ينطلق من مصادرات ميتا ـ نظرية ترتبط بالنظرية الوظيفية سيستخدم في دراساته للمؤسسات السياسية مفهومات تختلف، على العموم، عن المفهومات التي يستخدمها من لا يتبنّى هذه المصادرات الميتا ـ نظرية التي تنطوي عليها النظرية الوظيفية. فمن يتبنّى المصادرات المذكورة سينظر إلى المجتمع على أنه كل عضوي، وبالتالي سيتبوّأ مفهوم التفسير الوظيفي مركز الدائرة في فكره. ولكن ماركسياً يرفض هذه المصادرات الميتا ـ نظرية ستكون له، لا شك، وجهة نظر مختلفة بخصوص طبيعة المجتمع وبخصوص كيفية تفسير الوقائع السياسية من حيث هي وقائع اجتماعية. فلا نتوقع في هذه الحالة أن نجده يوظّف نفس المفهومات التي تؤدي دوراً جوهرياً في الجهاز المفهومي للسابق.

من الواضح من تحليلنا الأخير أن الدور التحليلي، الميتا ـ لغوي للفيلسوف لا يمكن أن يقتصر على تحليل المفهومات التي تؤدي دوراً مباشراً في سيرورة الممارسة العلمية. إنه يجب أن يتخطّى هذا إلى الكشف عن المفهومات الميتا ـ نظرية التي تؤدي دوراً أساسياً في تقرير الجهاز المفهومي الذي يوظّفه العالم في ممارسته لعلمه. فإذا أخذنا مثلاً، مفهوماً كمفهوم التفسير يؤدي دوراً مباشراً في ممارسة عالم السياسة لعلمه، فإننا سنجد، على مستوى الممارسة، أنه ليس مفهوماً واحداً لجميع المشتغلين في هذا العلم. فقد يعني لبعضهم

تفسيراً بالمعنى الوظيفي ولبعضهم الآخر تفسيراً بالمعنى غير الوظيفي. قد ينطلق بعضهم من نموذج القانون الشامل في فهمه للتفسير، بينما قد لا يؤدي هذا النموذج أي دور في فهم بعضهم الآخر للتفسير فنجد أنهم لا يعطون، على مستوى الممارسة، أي دور للقوانين السببية الشاملة في عملية التفسير. وسنجد بين الذين يفهمون التفسير بمعناه السببي من يفهمون السببية فهماً ميكانيكياً ومن يخالفون الأخيرين فيفهمونها فهماً جدلياً. كذلك سنجد أن العلاقات السببية لبعضهم هي علاقات يمكن أن تقوم على مستوى الوقائع أو الظواهر المرتبطة بالسلوك، بينما سنجد أن بعضهم الآخر يفترض قيام هذه العلاقات بين بنى معينة أو بين ظواهر جمعية لا تقبل الردّ إلى عناصر مجذّرة في السلوك الفردي. ومن الواضح هنا أن كيفية فهم العالم للتفسير ترتبط، بالضرورة، بافتراضات ميتا ـ نظرية مسبقة تتعلق بكيفية فهمه لطبيعة المجتمع أو لطبيعة الوقائع السياسية من حيث كونها وقائع اجتماعية ولطبيعة العلاقات التي يمكن أن تقوم بينها وطبيعة تحولاتها. وما يوضحه هذا هو أنه لا يمكن للفيلسوف أن يحلّل مفهوم التفسير بمعزل عن هذه الافتراضات الميتا ـ نظرية المسبقة. إن العلاقة بين هذه الافتراضات والجهاز المفهومي للعالم الذي يزوده بالقواعد الأساسية الموجّهة له على مستوى التنظير والممارسة العلميين هي أكثر من علاقة جائزة؛ إنها تنبع من الطبيعة المنطقية للاثنين. ولا يمكن للفيلسوف،

إذاً، أن يفهم طبيعة المفهومات التي تنتمي إلى الجهاز المفهومي للعالم على مستوى التنظير والممارسة العلميين إلاّ عن طريق إخضاعها للمصادرات الميتا ـ نظرية المناسبة.

# المستوى الميتا ـ سياسي
# لعلاقة الفلسفة بالسياسة

تناولنا حتى الآن المستوى الميتا ـ علمي لعلاقة الفلسفة بالسياسة الذي، كما رأينا، يتمحور حول أسئلة تتعلق بطبيعة الموضوع الذي ندرسه في علم السياسة والمنهج المناسب لدراسة هذا الموضوع وبالجهاز المفهومي الذي يشكّل المصدر الأساسي للقواعد الموجّهة لعالم السياسة على مستوى الممارسة. لننتقل الآن إلى تناول المستوى الميتا ـ سياسي لعلاقة الفلسفة بالسياسة، تمهيداً للانتقال إلى مستواها المعياري الذي هو المستوى الأهم لأغراض هذه الدراسة.

إن هناك أربعة أنواع من القضايا تتمحور حولها الفلسفة السياسية والاجتماعية بوصفها نشاطاً ميتا ـ سياسياً وميتا ـ اجتماعياً. النوع الأول هو ما يتعلق بمفهوم الإلزام السياسي لما لهذا المفهوم من أهمية كبرى في الحياة السياسية. والنوع الثاني يتعلّق بالمفهومات التي تؤدي دوراً أساسياً في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية، أما النوع الثالث من القضايا فإنه يرتبط بالمثل السياسية والاجتماعية. فيما يرتبط النوع الرابع والأخير من هذه القضايا بمفهوم التغيير السياسي ـ

الاجتماعي. سنجد في ختام هذا الجزء من الدراسة أن الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطاً معيارياً تتمحور أيضاً حول هذه الأنواع الأربعة من القضايا، ولكن لنركز الآن على الجانب الميتا ـ سياسي في معالجة هذه القضايا، مبتدئين بالنوع الأول منها.

إن النوع الأول من القضايا التي يتمحور حولها النشاط التحليلي، الميتا ـ سياسي للفلسفة يرتبط، كما رأينا، بمفهوم الإلزام السياسي. إن هذا المفهوم على درجة عالية من الأهمية في الفلسفة السياسية، لأن فهمه يشكّل المفتاح لفهم طبيعة علاقة المحكوم بالحاكم. إن ما يهم الفلسفة، على هذا المستوى التحليلي، الميتا ـ سياسي، ليس ما إذا كان للإلزام السياسي (أي إلزام المحكوم بإطاعة الحاكم) أي أساس مشروع، أو، على افتراض وجود أساس كهذا، ما إذا كان هذا الإلزام يجد أساسه في الدين أم الأخلاق أم أي شيء آخر سواهما. إن ما يهم الفلسفة، بالأحرى، على هذا المستوى هو فهم طبيعة الإلزام السياسي وما الذي يشكّل المكوّنات الأساسية لمفهوم السلطة السياسية، بعامة، ولمفهوم الطاعة لهذه السلطة. من الأسئلة التي قد تكون ذات أهمية للفيلسوف في هذا السياق أسئلة حول علاقة الإلزام السياسي بالإلزام الأخلاقي وما إذا كان الإلزام السياسي مجرّد إلزام للوهلة الأولى أم إلزاماً مطلقاً لا يبطله شيء. قد يتعرّض الفيلسوف أيضاً في هذا السياق لأسئلة مثل: ما الذي يشكل الموضوع الذي

نكون ملزمين سياسياً تجاهه؟ هل نحن ملزمون تجاه الحاكم أم الدولة؟ ولكن ما هي الدولة وكيف يمكن أن يكون واحدنا ملزماً بأي معنى تجاه شيء مجرد كالدولة؟ وهل، إذا كان الإلزام السياسي إلزاماً من قبلنا إزاء الدولة، يعني غياب الإلزام السياسي، مفهومياً، غياب الدولة؟ أم أن غياب الإلزام السياسي، في هذه الحالة، يعني فقط غياب الجانب القمعي للدولة دون جوانبها الأخرى الإدارية وشبه الإدارية؟ إن أسئلة كهذه تقود، لا شك، إلى محاولة فهم طبيعة الدولة وطبيعة الفوضوية والكشف عن الشروط الضرورية والكافية، من الوجهة المفهومية، لاعتبار مجموعة من المؤسسات تربط بينها علاقات من نوع أو آخر مكوّنة لدولة ما.

توجد أسئلة أخرى قد تُثار هنا حول ما الذي يعنيه الإخلال بالإلزام السياسي وحول كيفية ارتباط الإلزام السياسي بالإلزام القانوني. إن أسئلة كهذه تقود بدورها إلى أسئلة أخرى تتعلّق بطبيعة القانون وبأي معنى يكون القانون ملزماً وما الذي يعنيه الكلام على العصيان المدني وكيف يختلف العصيان المدني عن الثورة. هنا لا يتطرق الفيلسوف إلى أي أسئلة تتعلّق بتسويغ العصيان المدني ولا يحاول أن يتعرّض لما إذا كان بالإمكان تزويد أية حالة من حالات الإخلال بالإلزام السياسي بأساس مشروع. إن غرضه الأساسي هو الفهم وليس التقويم. وما دام لا يتجاوز هذا الغرض، فإنه سيحصر نشاطه النظري في تحليل المفهومات المعنية، محاولاً الكشف عن مكوّناتها

الجوهرية وعن العلاقات التي يمكن أن تربط بينها.

إن هذا أيضاً هو غرضه في تناوله للمجموعة الثانية من القضايا التي تتمحور حولها الفلسفة بوصفها نشاطاً ميتا ـ سياسياً. إن هذه المجموعة الثانية من القضايا، كما رأينا، ترتبط بالمفهومات التي تؤدي دوراً أساسياً في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية. من بين هذه المفهومات مفهوم العدالة والحرية والحقوق الإنسانية والصالح العام والاستلاب والاستغلال والتحقيق الذاتي وفعالية المؤسسات وغيرها. إن الأهمية التي يكتسبها أي مفهوم من المفهومات الأخيرة في تقويم واحدنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية تتوقف على ما الذي يشكّل قناعات هذا الشخص الأخلاقية أو ما الذي يشكّل قناعاته السياسية أو على مزيج من قناعاته الأخلاقية والسياسية أو حتى على عوامل أخرى ترتبط بموقفه الفلسفي من بعض القضايا. فهل هذا الشخص، مثلاً، من دعاة مذهب المنفعة في الأخلاق الذي يعود إلى فيلسوفين من فلاسفة القرن التاسع عشر هما جرمي بنثام وجون ستوارت مل. إذا كان الجواب بالإيجاب، فإننا نتوقع أن يعطي هذا الشخص للصالح العام الأهمية القصوى في تقويمه للمؤسسات السياسية والاجتماعية. ولكن قد لا يكون من دعاة هذا المذهب الأخلاقي بل من دعاة مذهب آخر فنجد أن مفهوم العدالة، مثلاً، أو مفهوم التحقيق الذاتي هو الذي له الأهمية القصوى في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية. أو قد يكون ليبرالياً، سياسياً، فيكتسب

مفهوم الحرية، بخاصـة، ومفهوم الحقـوق الإنسانيـة، بعـامة، تلك الأهميـة في عملية تقـويمه. أو قـد يتّخذ، لأسبـاب وقناعـات فلسفية، مـوقفاً مشكّكـاً من قيمـة الإيديولوجيات السيـاسية ومـوقفاً نسبيـاً من الأخلاق، فلا يعطي سوى لمفهوم فعـالية المؤسسـات تلك القيمة في عملية التقويم المعنيـة. إنه، بمعنى آخـر، قد تقـوده قنـاعاتـه الفلسفية إلى أنّ العقـل لا يقرر الغـايات بـل الـوسائـل وحدهـا فيتبنّى ما صـار يعـرف في الأدبيـات الفلسفية بموقف العقـلانية المنهجيـة أو الوسيليـة. ومن كـان هذا مـوقفه، فـإنـه لن يجـد أنـه من المُجـدي أن نحـاول تقويم المؤسسـات السياسيـة والاجتماعيـة عـلى أســاس معيـار أخــلاقي كمعيــار المنفعــة أو معيــار إيديولوجي كالمعيار الليبرالي أو المحافظ وكأن أي معيار من هذا النوع أو ذاك يمكن أن يكون معياراً عقـلانياً. ولـذلك ففي غيـاب أي اعتبارات عقـلانية تسمـح لنا بـاختيـار أي معيــار من النـوع الأخــلاقي أو النـوع الايديولوجي كأسـاس لعملية التقـويم لا يبقى أمامنـا سـوى اللجوء إلى مفهـوم فعاليـة المؤسسات كـأسـاس لعملية التقويم هذه.

إن غـرض الفلسفـة عـلى المستـوى الميتـا ـ سيـاسي ليس، كما أوضحنا، التقويم بل التحليـل. ولذلـك لا يمكننـا أن نتوقـع أن يتصدّى الفيلسـوف، في معالجتـه للنوع الثاني من القضايا، لأسئلة تتعلّق بـالمعيار الـذي ينبغي اختيــاره في تقـويمنــا للمؤسســات السيــاسيــة والاجتـماعية. إنـه، بالأحـرى، يأخـذ أي مفهـوم من

المفهومات التي تؤدي دوراً تقويمياً على المستوى السياسي والاجتماعي، ويحاول أن يفهم «منطق» هذا المفهوم عن طريق الكشف عن العلاقات التي تربطه بالمفهومات الأخرى، أو يقبض على فحواه الأساسي عن طريق الكشف عن العناصر الأساسية المكوّنة له أو عن الشروط الضرورية والكافية لتطبيقه.

ومثلما أن غرض الفيلسوف من معالجته للنوع الثاني من القضايا على المستوى التحليلي، الميتا ـ سياسي ليس تسويغ اختيار معيار معيّن كأساس لتقويم المؤسسات السياسية، كذلك فإن غرضه في معالجته للنوع الثالث من القضايا على هذا المستوى ليس تسويغ اختيار مثال من المثل السياسية والاجتماعية المتنافسة. فإن ما يهمّ به الفيلسوف بالنسبة للنوع الثالث من القضايا، الذي يرتبط، كما رأينا، بالمثل السياسية والاجتماعية، هو فهم طبيعة المثل السياسية والاجتماعية وطبيعة المعايير التي تخضع لها عملية تقويمها والمفاضلة بينها. إنه يُعنى بأسئلة مثل: هل طبيعة المُثل السياسية والاجتماعية تسمح بتسويغ اختيار أي مثال منها على أساس عقلي؟ هل المعايير التي يمكن اللجوء إليها للمفاضلة بين المثل السياسية والاجتماعية المتباينة هي أكثر من معايير ذاتية؟ وما هو دور المفهومات الأخلاقية في تكوين المُثل السياسية وفي المفاضلة بينها؟ ولكن ما دام الفيلسوف لا يتجاوز مستوى التحليل الميتا ـ سياسي، فإنه هو نفسه لن يتصدّى للسؤال: ما هو المثال السياسي الذي ينبغي أن نتّخذه مثالاً أعلى لنا؟

إذا أخذنا النوع الرابع من القضايا والذي يرتبط، كما رأينا، بمفهوم التغيير السياسي ـ الاجتماعي، فإننا نجد هنا أيضاً أن غرض الفيلسوف هو الفهم: فهم طبيعة التغيير الاجتماعي ـ السياسي ومعاييره وكيفية التمييز، مفهومياً، بين التغيير الإصلاحي والتغيير الثوري. لن يعنيه على هذا المستوى من التحليل الميتا ـ سياسي ما إذا كان هناك، في ظل شروط من نوع أو آخر، ما يوجب التغيير السياسي الاجتماعي وما إذا كان ينبغي اختيار الموقف الثوري أو الموقف الإصلاحي. كذلك ليس غرضاً من أغراضه على هذا المستوى من التحليل تقرير الغاية أو الغايات التي ينبغي أن تستهدف تحقيقها عملية التغيير السياسي ـ الاجتماعي. فإذا لم يكن معنياً على هذا المستوى بتسويغ التغيير، إذن فلا يعقل أن يكون معنياً بالغاية من التغيير. إن ما يعنيه في المقام الأول هي الشروط الضرورية لتطبيق مفهوم التغيير والمكوّنات المنطقية لهذا المفهوم. كذلك فإنه سيتصدّى لأسئلة تتعلق بعلاقة هذا المفهوم بمفهومات أخرى، وقد يتصدّى أيضاً لمسألة التمييز بين شروط تطبيق مفهوم التغيير الثوري وشروط تطبيق مفهوم التغيير الإصلاحي وأين نرسم الحدود المنطقية بين المفهومين. من الأسئلة الأخرى التي قد يعالجها الفيلسوف على هذا المستوى أسئلة تتعلّق بإمكان تسويغ التغيير السياسي ـ الاجتماعي سواء اتخذ طابعاً إصلاحياً أم طابعاً ثورياً وما إذا كان المعيار الذي يقوم عليه هذا التسويغ من نوع أخلاقي

أم من نوع آخر، وما إذا كان لهذا المعيار أساس عقلي وموضوعي أم بدون أساس كهذا وما إذا كان معياراً نسبياً أم مطلقاً. ولكن اهتمامه بأسئلة من النوع الأخير، على المستوى التحليلي، المتيا ـ سياسي، ليس دافعه الأساسي رغبته في أن يقوم هو نفسه بتسويغ موقف يدعو إلى التغيير، إصلاحياً كان أو من نوع آخر، بل رغبته في أن يكشف عن طبيعة المعايير التي قد يلجأ إليها واحدنا لتسويغ دعوته إلى التغيير السياسي ـ الاجتماعي.

## المستوى المعياري
## لعلاقة الفلسفة بالسياسة

لننتقل الآن إلى تناول المستوى المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة، تمهيداً لمعالجة السؤال الأهم لأغراض دراستنا، ألا وهو: هل يمكن تسويغ إعطاء الفلسفة السياسية وظيفة معيارية؟

إن الفلسفة السياسية بوصفها نشاطاً معيارياً تتمحور أيضاً، كما رأينا، حول الأنواع الأربعة نفسها من القضايا التي تتمحور حولها الفلسفة السياسية التحليلية. لنبدأ بالنوع الأول من هذه القضايا الذي يدور، كما رأينا، حول الإلزام السياسي.

إذا تأمّلنا الآن في معالجة الفلسفة السياسية في جانبها المعياري لهذا النوع من القضايا، نجد أن اهتمامها بمفهوم الإلزام السياسي وطبيعته وما تستتبعه من اهتمام بمفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة وعلاقة الأفراد بهما، يستهدف في نهاية التحليل ليس تحقيق الفهم فحسب، بل الوصول إلى وضع أفضل لمعالجة أسئلة كهذه: ما الذي يعطي الدولة الحق في أن تطلب الطاعة من أفراد المجتمع الذي يقع تحت سيطرتها؟ ما هو الأساس الذي يجب أن يقوم عليه

الإلزام السياسي والاجتماعي؟ ما الذي يعطي المجتمع الحق في أن يسنّ القوانين عن طريق مؤسساته التشريعية والحق في أن يطلب من أعضائه الخضوع لهذه القوانين؟ إن أسئلة من النوع الأخير ليست مفهومية أو تحليلية في المقام الأول. فما تستهدفه ليس توضيح طبيعة الإلزام السياسي (طبيعته المنطقية) أو الوصول إلى وضوح أكبر بخصوص مفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة، بل تحديد المبادىء التي يجب أن يقوم عليها الإلزام السياسي والتي يجب أن يتقرّر بها حق الدولة في سنّ القوانين وإخضاعنا لها. المسألة الأساسية التي تثيرها هذه الأسئلة هي: هل للدولة الحق بالفعل في أن تسنّ القوانين وتفرض علينا الخضوع لها، أي: هل للإلزام السياسي فعلاً أي أساس مشروع؟

إذا أخذنا النوع الثاني من القضايا التي تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية والاجتماعية، وهو الذي يرتبط بالمفهومات التي توظف في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية، فإننا هنا نجد أيضاً أن الفيلسوف الذي يتجاوز الاهتمامات التحليلية الميتا ـ سياسية إلى اهتمامات معيارية، تكون القضية المركزية له هي القضية المتعلّقة بالأساس الذي يجب أن يقوم عليه تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية. هل هو معيار المنفعة لدى جون ستورات ميل، مثلاً، أم هو معيار العدالة؟ هل فعالية هذه المؤسسات ذات أهمية في عملية تقويمها، وما مدى هذه الأهمية؟ ولكن الكلام

على فعالية مؤسسة ما هو كلام على كونها تقوم بوظيفة معينة على نحو جيد وبأقل كلفة ممكنة. ومن الطبيعي، إذاً، أن يكون الغرض منها، أي الوظيفة التي تقوم بها، أهم في عملية تقويمها. هنا يتّضح، إذاً، أن السؤال المعياري الأساسي هو السؤال التالي: ما الذي يجب أن يشكّل الغرض الأساسي لهذه المؤسسات؟ هل هو الصالح العام؟ سعادة الفرد؟ حرية الإنسان؟ العدالة الاجتماعية؟ إزالة الاستلاب؟ هنا قد يكون للتحليل دوره في معالجة السؤال الأخير، ولكن من الواضح أن ما هو مطلوب يتجاوز النتائج التي قد يوصلنا إليها التحليل وحده. فالتحليل يضعنا إزاء تصوّرات متعدّدة للعدالة والخير العام والحرية ولا يزوّدنا بالأساس المطلوب للاختيار فيما بينها. ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل إمكان أن يوصلنا التحليل وحده إلى التصوّر الأصوب للحرية أو العدالة أو الخير العام، فإننا ما زلنا بحاجة إلى أن نقرر أيّها يجب أن يشكّل المعيار الأخير لغرض تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية.

النوع الثالث من القضايا التي يفترض أن تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية، كما رأينا، هو ما يرتبط بالمُثل السياسية والاجتماعية. إن ما تهتم به الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي بالنسبة لهذا النوع من القضايا، ليس شيئاً يتعلّق باختيار مثال من بين المثل السياسية والاجتماعية المتباينة والمتنافسة وبيان تفوقه على غيره من المثل. أما الفلسفة السياسية في جانبها

المعياري، بالمقابل، فإنها تهتم في المقام الأول بمسألة إيجاد المعيار المناسب الذي يمكن على أساسه تسويغ اختيار مثال من بين هذه المثل دون غيره. فإن الأسئلة المعيارية التي هي من نوع ما نطرحه في تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية لا بد أن تقودنا إلى أسئلة أشمل، كالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو الدولة الفاضلة؟ فإنه لا يكفي أن نقول أي مؤسسات هي مؤسسات عادلة أو صالحة. فما علينا أن نقوله بالإضافة إلى ذلك هو شيء يتعلّق بكيفية تصنيف مختلف أنواع التقويم للمؤسسات بالنسبة إلى أهميتها في محاولتنا إعطاء تقويم شامل للمجتمع. وهذا ينقلنا بالضرورة إلى النوع الثالث من القضايا. فالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو العادل؟ أو: ما هي الدولة الفاضلة أو العادلة؟ تفترض الإجابة عنه وجود مثال سياسي ـ اجتماعي لدينا نقيس به مدى اقتراب المجتمع الذي يشكّل موضوع التقويم الشامل من أن يكون مجتمعاً عادلاً أو فاضلاً. فلو افترضنا جدلاً أن المثال الذي يعتمل في أذهاننا هو المثال الماركسي، فإن المجتمع العادل والفاضل، كما يصوّره هذا المثال، هو المجتمع الذي زالت فيه الطبقات وتحرّر فيه الإنسان من الضرورة الاقتصادية ومن نظام تقسيم العمل، وتغلّبت فيه الغيرية على الأنانية ـ أي صار إنساناً اجتماعياً بالمعنى الحق ـ وزالت منه المؤسسات القانونية والسياسية بما هي أدوات قمع وردع ولم يبقَ فيه أي أثر للتمييز الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي للتراتب

الاجتماعي. فإذا كان هذا هو المثال الذي يعتمل في أذهاننا، فإن تقويمنا لأي مجتمع من المجتمعات تقويماً شاملاً يستلزم النظر إلى أي مدى تقترب مؤسساته ونظامه الاجتماعي ـ السياسي ـ القانوني من أن تحقق هذا المثال، أي إلى أي مدى يقترب هذا المجتمع من أن يكون مجتمعاً لا طبقياً متحرراً من الضرورة الاقتصادية ونظام تقسيم العمل، ولم تعد الدولة فيه أداة للردع والقمع في أيدي طبقات معيّنة. وهذا التقويم، لا شك، لا يمكن أن يقف عند حد تناول المؤسسات السياسية والاجتماعية في حاضرها، بل إنه يتجاوز ذلك إلى تناول الإمكانات التي تزخر بها هذه المؤسسات ومدى قدرتها على أن تتطوّر في اتجاه المثال المعني ومدى ميلها لأن تبقى على حالها.

بالإضافة إلى ذلك، فإننا نجد أنفسنا مدعوين إلى تقديم وصف وتعليل للمؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستوجبها تقويمنا. هنا نجد أنه لا مهرب من اندماج الفلسفة السياسية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فإن معرفة مدى مطابقة المؤسسات لمثال معيّن وما إذا كانت تحمل في تلافيفها بذور تحوّلها نحو وضع أكثر تطابقاً مع هذا المثال، هما من اختصاص العلوم الاجتماعية لا الفلسفة. الأمر نفسه ينطبق على وصف وتفسير المؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستلزمها تقويمنا لها. ولكن من الواضح هنا أن عملية التقويم على النحو المقترح، أي في اقترانها بامتلاك معرفة اجتماعية من نوع معين، إنما تقوم على

افتراضات ميتا ـ نظرية معينة، كالافتراض بأنه يمكن فهم طبيعة المؤسسات الاجتماعية وتفسيرها وفق قوانين معينة، وافتراض كون هذه المؤسسات ذات بُعد تاريخي وأنها ذات إمكانات معينة، أي إنها، مثلاً، من النوع الذي يميل إلى أن يبقى على حاله أو من النوع الذي يتطور ببطء، أو من النوع الذي يحمل في ثناياه بذور تحوله على نحو جذري. ولكن افتراضات كهذه تقرّبنا من فلسفة العلوم الاجتماعية وقضاياها، فيتّضح بذلك كيف تقود عملية اللجوء إلى مثال سياسي ـ اجتماعي معيّن لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع إلى التقاء بين الفلسفةالسياسية والاجتماعية المعيارية، من جهة، والعلوم الاجتماعية وفلسفتها من جهة ثانية.

إن الأسئلة التي تُطرح ضمن إطار تبنّي مثال سياسي واجتماعي معيّن واللجوء إليه لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع ومؤسساته لا بدّ أن تدور تدريجاً حول القضايا المتعلّقة بإمكان تغيير المجتمع وكيفية تغييره حتى نقترب من تحقيق المثال الذي تبنيناه. هنا ننتقل إلى النوع الرابع والأخير من القضايا التي تُعنى بها الفلسفة السياسية والاجتماعية. إن السؤال الرئيس هنا للفلسفة السياسية والاجتماعية في جانبها المعياري هو السؤال المتعلّق بتسويغ التغيير الاجتماعي، بينما السؤال الأخير ليس ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي الميتا ـ سياسي. إن ما يستهدفه الأخير في المقام الأول هو فهم طبيعة التغيير الاجتماعي فهماً فلسفياً، وليس فهماً سوسيولوجياً أو تاريخياً، وتحديد

الشروط المفهومية التي يكون التغيير الاجتماعي بموجبها تغييراً ثورياً والفرق بينها وبين الشروط المفهومية التي لا يكون التغيير الاجتماعي بموجبها أكثر من تغيير إصلاحي. من الواضح، إذاً، أن ما يعنيه ليس تسويغ موقف معيّن من التغيير الاجتماعي دون غيره. قد ينصرف طبعاً إلى معالجة أسئلة متعلقة بإمكان إيجاد معايير لتسويغ موقف أو آخر من التغيير الاجتماعي، ولكنه هو ذاته، ما دام لا يتجاوز الاهتمام بالقضايا التحليلية الميتا ـ سياسية، لن ينخرط في أي تفكير يستهدف إظهار تفوق موقف من هذه المواقف على غيره. إن هدفه الرئيس يظلّ تحليل مفهوم الثورة ومفهوم الإصلاح والشروط المفهومية أو المنطقية لتطبيق كل منهما والفرق على المستوى المفهومي بينهما، أي الكشف عن الحدود المنطقية التي تفصل بينهما وتجعل النتائج المترتبة على تطبيق مفهوم منهما غير النتائج التي تترتب على تطبيق الآخر.

إن الجوانب المفهومية للنوع الرابع من القضايا هي، إذاً، ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي للفلسفة السياسية، بينما تسويغ موقف معيّن من التغيير الاجتماعي هو ما يستأثر باهتمامه على المستوى المعياري. ولكن تجدر الملاحظة هنا أن من يولي الجانب المعياري لقضايا التغيير الاجتماعي الأهمية القصوى لا يمكنه أن يهمل الأسئلة المتعلقة بطبيعة التغيير الاجتماعي سواء ما يتعلق منها بالجوانب المفهومية أم بالجوانب السوسيولوجية والتاريخية. هنا

أيضاً نجد التقاء واضحاً للفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فأن نحاول أن نفهم طبيعة التغيير الاجتماعي هو أن نفترض أنه أمر حاصل أو ممكن وأنه شيء قابل للفهم والتفسير، وأنه حاصل أو ممكن على نحو معيّن أو وفق خط معيّن أو وفق قوانين معينة. إننا، بمعنى آخر، لا بدّ من أن ننطلق من نظرية معينة في التغيير الاجتماعي. ولكن هذه النظرية ليست نظرية علمية خالصة، بل إنها على العموم نظرية تندمج فيها العلوم الاجتماعية بفلسفة العلوم الاجتماعية.

# الإيديولوجيا والوظيفة الإيديولوجية للفلسفة

إن معالجة المسألة الأخيرة المتعلّقة بالتغيير السياسي ـ الاجتماعي وتسويغه والمعايير التي ينبغي الانطلاق منها في تقويمنا لعملية التغيير هذه تنقلنا إلى مسألة أخرى، ألا وهي مشروعية إعطاء الفلسفة وظيفة معيارية جوهرية. إن هناك عدداً لا يُستهان به من الفلاسفة المعاصرين في الغرب ينفي أن تكون للفلسفة أكثر من وظيفة ميتا ـ علمية وميتا ـ سياسية. أن نعطي للفلسفة وظيفة معيارية ـ جوهرية، في نظر هؤلاء الفلاسفة، هو أن نحول الفلسفة إلى إيديولوجيا، هو أن نجرد الفلسفة من عقلانيتها. فإن إعطاءها وظيفة كالأخيرة يفترض انحيازها لغايات سياسية واجتماعية معينة دون سواها. غير أن غايات كالأخيرة، بل الغايات، بعامة، فيما يذهب إليه هؤلاء الفلاسفة، لا يقررها العقل، لأن العقل بطبيعته لا يقرّر سوى الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معطاة مسبقاً. إذن، فإن انحياز الفلسفة لغايات سياسية واجتماعية معينة دون سواها، ما دام ليس شأناً يمكن أن يسوغه العقل، هو ذو طابع إيديولوجي خالص.

لا ينفي هؤلاء الفلاسفة أن الفلسفة أدت وتؤدي دوراً إيديولوجياً أو انطوت وما زالت تنطوي على تصورات إيديولوجية أو شبه إيديولوجية للواقع. كما أنه لا أحد ينكر أن للفلسفة دوراً ميتا ـ إيديولوجياً، وهو دور مشتق من دورها التحليلي، الميتا ـ سياسي. إنما ما يُثار جدل حوله هو ما إذا كان ينبغي أن تتجاوز الفلسفة وظيفتها التحليلية، باعتبارها نشاطاً ميتا ـ سياسياً، وبالتالي، ميتا ـ إيديولوجياً أيضاً، إلى تبني وظيفة إيديولوجية. هل يمكن للفلسفة أن تحافظ على طابعها العقلاني وأن تظل بحثاً مجرداً عن الحقيقة المجردة فيما لو تحولت إلى نشاط معياري على مستوى علاقتها بالقضايا السياسية والاجتماعية؟ هذا هو السؤال الذي سيعنينا فيما تبقّى من هذه الدراسة. وفي تصدينا لهذا السؤال لنحاول أولاً أن نفهم ما معنى أن تكتسب الفلسفة وظيفة إيديولوجية.

إن أول ما ينبغي أن نحاول فهمه في تصدّينا للسؤال الأخير هو مفهوم الإيديولوجيا بالذات. في تناولنا لهذا المفهوم، سنكون حريصين أشد الحرص على محاولة فضّ مكنونه الأساسي بدون إيلاء أي أهمية تذكر للتعريفات المختلفة للإيديولوجيا التي زوّدنا بها المفكرون السابقون، لأنها على العموم تعريفات إقناعية، وبالتالي فهي لا تشكّل فهماً محايداً للإيديولوجيا. خذ، مثلاً، التعريف الذي يتكرّر على ألسنة الماركسيين والذي تكوّن الإيديولوجيا بمقتضاه مجرّد تزييف أو تعمية للواقع. أو خذ التعريف

الوضعي للإيديولوجيا، حيث تظهر الاعتقادات التي لها مدلول إيديولوجي على أنها ذات مدلول انفعالي وليس مدلول معرفي. إن أي تعريف من النوع الذي يتكرّر على أقلام الماركسيين أو الوضعيين ما هو إلا تعريف إقناعي لأنه يحكم على الإيديولوجيا مسبقاً على أنها شيء سيّء أو مرفوض أو كاذب أو خالٍ من المعنى أو القيمة المعرفية وما أشبه ذلك. ولو انطلقنا من تعريف إقناعي كهذا في هذه المرحلة من دراستنا، فإننا نكون قد حسمنا المسألة لصالح الموقف الذي يقول بضرورة عدم إعطاء الفلسفة، باعتبارها نشاطاً عقلياً أو معرفياً، أي وظيفة إيديولوجية. ولكن حسم المسألة على هذا النحو القبلي أقل ما يُقال فيه إنه يصادر على المطلوب. إذن، علينا أن نبدأ من فهم محايد للإيديولوجيا، أي محايد بين التعريفات الإقناعية المختلفة لها وأن نركّز من ثم على الاعتبارات التي قادت بعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بعدم جواز إعطاء الفلسفة وظيفة إيديولوجية وأن نعمل على تفنيد هذه الاعتبارات[١٠].

إن أول ما يلفت انتباهنا في تحليلنا لمفهوم الإيديولوجيا هو أنها تشكّل منظومة (أو نسقاً) من الاعتقادات يندمج فيها النظر بالممارسة والفكر بالعمل على نحو ضروري. إن الجانب العملي لهذا النسق، لا شك، يغلب على الجانب النظري، وهذا عنصر من أهم العناصر التي تميّز الإيديولوجيا عن العلم حيث الجانب النظري هو الجانب الأهم. وعندما نقول

«نسق» في هذه الحالة لا نريد من القارىء أن يفهم أن الإيديولوجيا تشكّل نسقاً بالمعنى الرياضي أو المنطقي. فإن النسق بالمعنى الأخير هو نسق تام، أي نسق تكفي مسلماته ومصادراته وتعريفاته وقواعده ومعاييره لأن تعطي، من حيث المبدأ، جواباً صحيحاً عن كل سؤال يمكن طرحه ضمن النسق. فعندما نتكلّم على الهندسة الإقليدية، مثلاً، على أنها تشكل نسقاً تاماً بهذا المعنى، فإننا نفترض أن مجموعة البديهيات والمصادرات والتعريفات الإقليدية هي مجموعة تامة بمعنى أنها تشكل أساساً كافياً لاستنباط كل مبرهنات الهندسة الإقليدية منها. من الواضح، إذاً، أن الكلام على كون المجموعة الأخيرة تامة يتضمن بصورة مضمرة الكلام على الطابع الاستنباطي للنسق. إن الكلام الأخير ينقلنا إلى سمة ثانية أساسية من سمات النسق بالمعنى الرياضي أو المنطقي للنسق، ألا وهي سمة كون العلاقات التي تربط بين نوعي قضاياه هي علاقات ضرورية. إن المبرهنات تترتب بالضرورة أو تترتب منطقياً على بديهيات ومصادرات وتعريفات النسق.

إن السمتين المشار إليهما للنسق الرياضي أو المنطقي لا يمكن طبعاً أن تكونا من سمات الإيديولوجيا بصفتها نسقاً بمعنى ما. فإن الإيديولوجيا هي نسق من الاعتقادات، ولكن هذه الاعتقادات، كما أشرنا، يندمج فيها النظر بالعمل على نحو ضروري ويشكّل الجانب العملي جانبها الأهم. ولذلك فإن العلاقات

بين هذه الاعتقادات لا يمكن أن تكون علاقات منطقية، لأن العلاقات التي من النوع الأخير لا يمكن أن تقوم إلّا على المستوى الأكثر تجريداً، وكذلك لا يمكن لها أن تقوم إلّا بين قضايا أو اعتقادات من نفس النوع. يكفي أن نلاحظ، مثلاً، أن الاعتقادات التي تشكّل النسق الإيديولوجي هي، في معظم الحالات، مزيج من اعتقادات ميتافيزيقية أو شبه ـ ميتافيزيقية واعتقادات أخلاقية أو اعتقادات عملية من نوع آخر، يكفي أن يلاحظ هذا حتى يتّضح لنا أن العلاقات الناظمة لهذه الأنواع المختلفة من الاعتقادات لا يمكن أن تكون من النوع المنطقي. فإنه يمكننا، لغرض التبسيط، اختصار هذه الأنواع المختلفة من الاعتقادات التي نجدها في النسق الإيديولوجي إلى نوعين أساسيين: نوع نظري ذو مدلول وصفي وواقعي ونوع معياري. إن النوع الأول يعبّر عن محاولة لتأويل الواقع على نحو معيّن ولوصفه. إنه باختصار، يقول لنا ما هو حاصل أو كائن. والنوع الثاني يقول لنا ما الذي ينبغي أن يكون عليه الواقع أو ما هو مستحسن حصوله وما أشبه ذلك. ولكن لا يمكن أن يوجد رباط ضروري هنا، بالمعنى المنطقي للضرورة، بين هذين النوعين من الاعتقادات: فما هو واجب أو مستحسن أو مرغوب لا يمكن استنباطه من معرفتنا لما هو كائن في الواقع. ولكن أن ننفي أن تكون هناك علاقة ضرورية بين هذين النوعين من الاعتقادات لا يعني نفي وجود أي علاقة بينهما. فقد

توجد بينهما، على الأقل، علاقة سيكولوجية. فإن تأويل الواقع على نحو معيّن قد يكون له، لا شك، تأثير سيكولوجي على بعض البشر من النوع الذي يجعلهم يكونون أهدافاً معينة لحياتهم ويعملون على تحقيقها. فإذا كان واحدنا مقتنعاً بالتحليل الماركسي لطبيعة النظام الرأسمالي الذي يسند طابعاً استغلالياً إلى علاقات الإنتاج فيه، ويجعل إزالة علاقات الإنتاج هذه بطابعها الاستغلالي منوطاً بوصول هذا النظام إلى مرحلة من تطوره تصبح فيها علاقات الإنتاج هذه حجر عثرة في طريق استمرار عوامل الإنتاج في تطورها، إذن إذا كان لهذا الشخص ميل قوي لرفض الاستغلال، فإن اعتقاده بصحة التحليل الماركسي قد يقوده إلى تبنّي هدف إزالة علاقات الإنتاج الرأسمالي عن طريق الصراع الطبقي باعتباره هدفاً رئيساً من أهدافه. إن الاعتقاد الأول ذا الطابع النظري والوصفي يرتبط، لا شك، على الأقل على نحو سيكولوجي بالاعتقاد الثاني ذي الطابع المعياري.

لا يجوز الاستنتاج من تحليلنا السابق أن العلاقات بين الأنواع المختلفة للاعتقادات التي تنتمي إلى نسق إيديولوجي هي، في أفضل حال، من النوع السيكولوجي، ليس إلاّ. فإنها، في نظري، قد تتجاوز طابعها السيكولوجي وتتخذ طابعاً أكثر تعقيداً بكثير ممّا أظهرناه في مثالنا السابق عن الذي يتبنى أهدافاً ماركسية. فإذا عدلنا مثالنا الآن بعض الشيء وأضفنا أن ميل الشخص القوي لرفض الاستغلال هو نتيجة،

من جهة، للالتزام بالعمل بما يقتضيه المنظور الأخلاقي ولاقتناعه، من جهة ثانية، أن المنظور الأخلاقي يقتضي رفض الاستغلال، إذن ما نكتشفه، في هذه الحالة، هو أن العلاقة بين اعتقاده بصحة التحليل الماركسي واعتقاده بضرورة إزالة علاقات الإنتاج الرأسمالي ليست علاقة سيكولوجية مباشرة. إنها علاقة غير مباشرة بتوسطها اعتقاده الأخلاقي أن الاستغلال مرفوض. إنها طبعاً ما زالت علاقة غير ضرورية وغير منطقية، ولكنها ليست مجرد علاقة سيكولوجية تجد تفسيرها في ميول هذا الشخص. إنها لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الاعتقادات الأخلاقية لهذا الشخص. والأخيرة، وإن كانت غير مجرّدة بصورة تامة عن العوامل السيكولوجية، إلا أنها لا يمكن إرجاعها برمتها إلى عناصر سيكولوجية.

توجد مسألة أخرى تميز الإيديولوجيا بوصفها نسقاً بمعنى ما عن النسق الرياضي أو المنطقي. فالعلاقات داخل النسق الرياضي، لأنها ذات طابع منطقي خالص، ثابتة على نحو مطلق. فالنسق بالمعنى الرياضي ثابت ببديهياته ومصادراته، وبالتالي بمبرهناته أيضاً. فبالنسبة لأي قضية على الاطلاق إما هذه القضية هي قضية يمكن استنباطها من بديهيات ومصادرات هذا النسق أو لا يمكن استنباطها منها. ولا معنى للقول هنا إن مسألة الاستنباط نسبية، أي أن ما نستنبطه اليوم بصورة صحيحة من هذه البديهيات والمصادرات قد نجد في وقت آخر أنه لا يمكن

استنباطه بصورة صحيحة منها. فإذا كانت البديهيات والمصادرات هي هي، إذن فإن ما يترتب عليها منطقياً في هذه اللحظة هو كل ما يترتب عليها منطقياً في كل الظروف والحالات. ولكن عندما نتكلّم على نسق إيديولوجي يندمج فيه النظر بالعمل أو الممارسة على نحو ضروري، فإن ما نتكلم عليه هو شأن حياتي. ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون ثابتاً كالنسق الرياضي، بل خاضعاً لمبدأ الحركة والنمو وشيئاً مفتوحاً تتقاطع ضمنه أشكال كثيرة متنوعة ومتغيّرة للحياة والفكر. إن الإيديولوجيات، لا شك، بطيئة النمو وفي هذا البطء سرّ خطورتها. غير أنه لا وجود لإيديولوجيا، حتى لإيديولوجيا دينية، تكون في مأمن تام من عوامل التغيير.

الإيديولوجيا، إذاً، نسق بمعنى خاص. إن ما يجعلنا نشير إلى إيديولوجيا على أنها نسق هو امتلاكها لسمة أساسية لكل نسق، أرياضياً كان أم منطقياً أم من أي نوع آخر: سمة كون الاعتقادات التي تنتمي إلى هذه الإيديولوجيا تؤلف مجموعة متماسكة. إن إسنادنا هذه الصفة إلى مجموعة الاعتقادات التي تؤلف منظومة ايديولوجية معينة لا ينفي ما قلناه سابقاً بخصوص كون العلاقات التي تربط بين الاعتقادات المختلفة لهذه المنظومة ليست ولا يمكن أن تكون خاضعة لمقولة الضرورة المنطقية. فالتماسك له مدلول منطقي، لا شك، ولكن كل ما يعنيه، من الوجهة المنطقية، قولنا إن الإيديولوجيا هي مجموعة متماسكة

من الاعتقادات هو أن هذه الاعتقادات لا تشكل عناصر متنافرة منطقياً ضمن إطار هذه الإيديولوجيا وأن هناك علاقات ملاءمة بينها. فإن كل اعتقاد من بينها يتلاءم مع الاعتقادات الأخرى للمجموعة على نحو أفضل من الاعتقادات المتنافسة معه. وهذا لا يعني أنه يرتبط بالضرورة المنطقية مع الاعتقادات الأخرى للمجموعة أو يمكن استنباطها منطقياً منها. كل علاقة ضرورية بين اعتقادين أو أكثر هي، لا شك، علاقة تماسك أو تلاؤم منطقي، ولكن العكس لا يصحّ. فحيث تكون العلاقة من النوع الضروري منطقياً، فإن نفي هذه العلاقة يكون متناقضاً منطقياً. فإن العلاقة بين كون شيء جسماً وكونه يشغل حيزاً في المكان هي من هذا النوع. ولذلك فلا يمكن منطقياً أن يوجد جسم لا يشغل حيزاً مكانياً، أي أن افتراض كون شيء جسماً ولا يشغل حيزاً مكانياً هو افتراض متناقض منطقياً. وهذا بدوره يعني ليس فقط أن الاعتقاد بأن شيئاً ما يشغل حيزاً يتلاءم مع اعتقادنا أنه جسم، بل يعني أيضاً أن علاقة التلاؤم هذه ضرورية. من هنا يتضح لماذا العلاقات الضرورية منطقياً هي علاقات تلاؤم منطقي، بينما مجرد وجود علاقة من النوع الأخير لا يعني وجود علاقة ضرورية منطقياً. فإن الاعتقاد بأن ما أستعمله في كتابة هذه السطور هو شيء مصنوع يتلاءم منطقياً، لا شك، مع اعتقادي أنه شيء اشتريته من المكتبة المجاورة لبيتي. غير أن الاعتقاد السابق غير متضمّن

منطقياً في الاعتقاد الأخير لسبب بسيط هو أنه ليس كل ما نشتريه بالضرورة مصنوعاً. إذن على الرغم من أن السابق يتلاءم مع الأخير، إلا أن العلاقة بينهما ليست ضرورية منطقياً.

نعود، إذاً، إلى تعريفنا للإيديولوجيا على أنها نسق بالمعنى الخاص الذي شرحناه. أول ما ينبغي أن نلاحظه هنا، إضافة إلى المعنى الخاص الذي يكتسبه مفهوم النسق في هذا السياق، أن الاعتقادات والمبادىء والأفكار التي تؤلّف، بتماسكها وتلاؤمها مع بعض نسقاً إيديولوجياً ليست خاصة بفرد من الأفراد، بل إنها مشتركة بين عدد كبير منهم: إن لها مدلولاً جمعياً. فهي تجسّد نظرة جماعية معينة للعالم، بما هو وضع وبما هو كون، أي تعبّر عن موقف هذه الجماعة من قضاياها الكبرى، سواء ما يرتبط فيها بوضعيتها التاريخية أو ما يرتبط بوضعيتها الاقتصادية والسياسية والروحية، وتعبّر عن أهدافها المثلية التي تنطوي على المعيار النهائي الذي يتعينّ عليه تقرير المعنى الأخير والقيمة الأخيرة للحياة الاجتماعية. بصورة أكثر تحديداً، تتكوّن الإيديولوجيا، على العموم، من مجموعة متماسكة نسبياً من المبادىء والمثل والمعايير التي تعبّر عن نظرة جماعة معينة من الغرض أو الأغراض الأخيرة للحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية، ومن مجموعة متماسكة نسبياً من المعتقدات التي تعبّر عن موقف هذه الجماعة من طبيعة الواقع الاجتماعي والإنساني وطبيعة التاريخ وعن فهمها

للواقع الإنساني ولمتجهاته التاريخية. قد يبلغ التنوّع بهذه المعتقدات حد اشتمالها على معتقدات ذات طابع ميتافيزيقي أو تأملي واشتمالها على معتقدات علمية أو شبه علمية. ولكن مهما يكن من أمر تنوّع هذه المعتقدات، فإن ممّا لا شك فيه أنها ينبغي أن تشتمل على معتقدات ذات طابع ميتا ـ نظري تشكل، من جهة، الرابط الخفي لمختلف عناصر الإيديولوجيا، وتشكّل، من جهة ثانية، المبادىء الموجهة للفاعلية العملية والتنظيرية ضمن إطار حياة الجماعة التي تتبنّى هذه الإيديولوجيا(١١). إن هذه المعتقدات الميتا ـ نظرية هي ما يعطي للإيديولوجيا تماسكها وما يعطي للجماعة التي تتبنى هذه الإيديولوجيا وحدتها.

إن الإيديولوجيا باعتبارها منظومة متماسكة من المعتقدات والأفكار تتكوّن، إذاً، من ثلاثة عناصر أساسية: العنصر الأول هو العنصر المعياري، وهو ما نجده في المبادىء والمثل والمعايير التي تعبّر عن نظرة الجماعة في الغرض الأخير من الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الروحية. والعنصر الثاني هو العنصر النظري الذي يتكوّن من معتقدات هذه الجماعة المعبرة عن موقفها من طبيعة الواقع الذي تحيا في كنفه وعن فهمها لمتّجهاته ولنوع العلاقات القائمة ضمنه. والعنصر الثالث هو العنصر الميتا ـ نظري الذي يتكوّن من المعتقدات التي تعبّر عن موقف الجماعة من طبيعة الواقع، بعامة، وتعكس فهم هذه الجماعة لما يشكل المعنى الأخير للحياة الإنسانية أو للوجود، مجرداً. إن

العنصر الميتا ـ نظري هو الذي يعبّر عن فلسفة الجماعة، عن نظرتها للحياة والكون ولمركز الإنسان في هذا الكون، ولهذا السبب بالذات فإن هذا العنصر هو العنصر الناظم لمختلف عناصر النسق الإيديولوجي والذي يعطي، بالتالي، للجماعة تماسكها على مستوى النظر والممارسة.

إن الطابع الإيديولوجي للعناصر الثلاثة الأخيرة يكمن، لا شك، في وظيفتها الاجتماعية. فهي من حيث كونها تشكل، مجتمعة، نسقاً إيديولوجياً معيناً، ليست مجرد هياكل نظرية أو تجريدات فكرية، بل عامل فاعل في حياة جماعة معينة. إنها، بهذا المعنى تشكّل الأطر الأخيرة لمتّجهات فاعلية هذه الجماعة، وتشكّل، بالتالي، العامل الموجّه لأفعالها والمقرّر لموقفها إزاء قضاياها الكبرى والمصدر للمقولات التي تنظر من خلالها إلى الواقع والعالم وذاتها في محاولتها فهم الواقع وتفسيره وفهم مركزها في العالم. من هنا يتّضح كيف تشكّل هذه العناصر، في تماسكها وتآلفها، العامل الموحّد لهذه الجماعة على صعيديّ النظر والممارسة.

تبقى مسألة أخيرة ينبغي تناولها في محاولتنا فهم طبيعة الإيديولوجيا. هذه المسألة تتعلّق بعلاقة الإيديولوجيا بالواقع. إن لهذه المسألة جانبين: ـ

الجانب الأول هو الجانب الذي تناولناه، وهو الذي يتعلّق بالنظر إلى علاقة الإيديولوجيا بالواقع من زاوية كون الإيديولوجيا ذات وظيفة اجتماعية ومرتبطة،

بـالتالي، بحيـاة جماعـة معينة. فقـد رأينا أن مـا يعطي مثالاً أو مبدأ ما أو معتقداً ما، نظريـاً أو ميتا ـ نـظرياً، معنـاه أو طابعـه الإيديـولوجي هـو كونـه يخدم وظيفـة اجتماعية، كونه مشتركاً بين أفراد جماعة معينة، وفاعـلاً في حياتها، ومـوجهاً لنشـاطها العمـلي في اتجاه أهـداف اجتـماعية واقتصـادية وسيـاسيـة ومنـاقبيـة معينـة. من الواضح، إذن، أن للإيديولوجيا صلة وثيقة بـالواقـع، وعلى وجه التحديد، صلة وثيقـة بواقـع جماعـة معينة: بفهم هذه الجماعة لذاتها ولمصالحها الجوهرية ولأهدافها القريبة والبعيدة، وفهمها للعالم ومركزها فيـه. فإن أي إيـديولـوجيا، إذن، هي، بـالمعنى الأعمّ، نظرة جمـاعة معينة لذاتها وللعالم. وهي، بالتالي، الإطار الذي تدور ضمنه حياة هـذه الجماعـة على صعيـد الفكر والممـارسة والنطاق المحدّد لنشـاطها الغـائي. إذن، فالكـلام هنا على صلة الإيديولوجيا بالواقع ينحـل، بالضرورة، إلى الكـلام على واقـع كون أيـة إيديـولوجيـا هي، بحكم طبيعتهـا، إيديـولوجيـا جماعـة معينة ومتغلغلة في حيـاة هذه الجماعة على مختلف أشكـالها وأصعـدتها: متغلغلة في مؤسساتها وممارساتها ومواقفها من القضايا الأساسيـة وفي الـطرق التي تحدّد بـواسطتهـا هـذه الجـماعـة نـوع العـلاقـات التي يجب أن تقـوم بـين مختلف أعضـائهـا وكـذلـك نـوع العـلاقـات التي يجب أن تقـوم بينهـا، كجماعة، وجماعات أو فئات أخرى.

لا يستنفـد هذا الكـلام عـلى صلة الإيـديـولـوجيـا بـالواقـع، أبعاد السؤال كلهـا: ما صلة الإيـديولـوجيا

بالواقع؟ فإن هناك بُعداً آخر مهماً لهذا السؤال يستلزم معالجة غير المعالجة التي قدمناها لصلة الإيديولوجيا بالواقع من زاوية كون الإيديولوجيا ذات وظيفة اجتماعية ومرتبطة، بالتالي، بحياة جماعة معيّنة. فما هو إذن، هذا البُعد الآخر للسؤال المعني؟

إن أي إيديولوجيا، كما رأينا، هي منظومة أو مجموعة متماسكة نسبياً من المبادىء والمثل والمعتقدات. وحتى تؤدي هذه المبادىء والمثل والمعتقدات وظيفتها الاجتماعية يجب أن تتّخذ في أذهان معتنقيها قيمة الحقيقة. إنهم لا بدّ من أن ينظروا إليها على أنها تنطوي على تصوّر صحيح أو صادق للواقع، تصور صحيح أو صادق لما هو كائن ولما يجب أن يكون في الواقع. ما يهمّ الفلسفة طبعاً ليس كيف ينظر أصحاب كل إيديولوجيا إلى إيديولوجيتهم من حيث قيمة صدقها أو قيمتها المعرفية بعامة. فهذه المسألة الأخيرة هي مسألة سوسيولوجية وليست مسألة فلسفية أو ميتا ـ إيديولوجية. السؤال الذي يهمّ الفلسفة هو سؤال يتمحور حول الصلة الدلالية بين الإيديولوجيا بما هي تصوّر محدّد للواقع (لما هو كائن ولما يجب أن يكون في الواقع)، وهذا الواقع بالذات. وهذا يختلف بصورة جذرية عن المسألة التي تناولناها في الفقرات الأخيرة. فما تناولناه في تلك الفقرات كان يستهدف أن يبينّ صلة التصوّر الإيديولوجي بالواقع من زاوية الوظيفة الاجتماعية لهذا التصوّر، أي من زاوية علاقته بواقع جماعة معينة والأهمية التي يكتسبها في حياة هذه

الجماعة. ولكن السؤال الآن يستهدف الكشف عن صلة الإيديولوجيا بما هي تصور معيّن للواقع بهذا الواقع الذي يشكّل موضوع التصوّر المعني. الأسئلة التي يمكن طرحها هنا على صعيد فلسفي وميتا ـ إيديولوجي هي من النوع التالي: هل يمكن الكلام على أي تصوّر إيديولوجي على أنه تصوّر يصدق أو لا يصدق على الواقع، يتطابق أو لا يتطابق مع الواقع؟ بمعنى آخر، هل ينطبق مفهوم الصدق الواقعي على أي تصور إيديولوجي ككل، وإذا كان الجواب بالنفي، فهل يمكننا أن نقول إنه ينطبق على جزء من هذا التصوّر دون الآخر؟ وإذا لم تكن الصلة الدلالية لأي تصوّر إيديولوجي بالواقع الذي يشكّل موضوع هذا التصوّر من النوع الذي يسمح بتطبيق مفهوم الصدق أو عدمه بالمعنى الواقعي لهذا المفهوم، فهل يمكن تطبيق معايير الصدق غير الواقعية ضمن إطار إيديولوجي؟ وإذا لم يكن بالإمكان هنا تطبيق أيٍّ من معايير الصدق التي تنشأ في مجرى النشاطات المعرفية للإنسان الخالية من تصورات إيديولوجية، فهل مردّ ذلك إلى أن التصوّرات الإيديولوجية خالية من أي مضمون أو دلالة معرفية أم إلى أن هذه التصورات تخضع لمعايير خاصة بها لما هو حقيقي أو موهوم، صادق أو غير صادق، عقلاني أو غير عقلاني؟[١٢].

الواضح من هذه الأسئلة أن ما تستهدفه ليس معرفة ما إذا كان أصحاب الإيديولوجيا محقين في إعطاء إيديولوجيتهم قيمة الحقيقة، أو في النظر إلى

تصوراتهم الإيديولوجية على أنها صادقة أو عقلانية وما شاكل ذلك. إن هذه الأسئلة في الواقع سابقة منطقياً على أسئلة من النوع الذي يستهدف الكشف عمّا إذا كان تصوّر إيديولوجي ما صادقاً أو غير صادق، متطابقاً مع الواقع أو غير متطابق معه، معبراً عن حقيقة ما أو مجرّد قناع لأوهام جماعة معيّنة. فإنه من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول إنه لا يمكننا أن نبينّ، بالنسبة لتصوّر إيديولوجي معينّ، أنه صادق أو غير صادق، متطابق مع الواقع أو غير متطابق معه، قبل أن نصل أولاً إلى جواب عن السؤال: هل توجد معايير للصدق أو للعقلانية يمكن تطبيقها على الأنظمة الايديولوجية؟

ليس غرضنا هنا الخوض في السؤال الأخير الذي يحتاج إلى دراسة منفصلة. ولكن ما تنبغي الإشارة إليه هو أن سمة ضرورية لأي إيديولوجيا هي أنها تقدّم نفسها على أنها تشكّل، في مجموع عناصرها، تصوراً معقولاً أو صادقاً للواقع وفهماً صحيحاً لمركز الإنسان في العالم ولما ينبغي أن يشكّل غايته المثلى. لا يمكننا، كما أشرنا سابقاً، أن نقرّر بصورة مسبقة أن الإيديولوجيا هي، بالضرورة، تزييف أو تعمية للواقع وأنه غير مشروع لأي إيديولوجيا، بالتالي، أن تقدّم نفسها على النحو المشار إليه. إن السؤال: هل هذه الإيديولوجيا أو تلك هي تزييف أو تعمية للواقع؟ لا شك، سؤال مفتوح بالمعنى الذي قصده الفيلسوف الإنجليزي المعاصر جي. أي. مور. وأن نقول إنه

سؤال مفتوح هو أن نفترض أنه ليس بالأمر المتناقض منطقياً أن يثبت واحدنا أن منظومة معينة من المبادىء والمعتقدات ذات الوظيفة الإيديولوجية هي إلى حد أو آخر تعبيرعن تصوّر معقول للواقع أو فهم صحيح لمركز الإنسان في العالم ولما ينبغي أن يشكّل الغايات الأساسية له.

لننتقل الآن إلى معالجة السؤال الثاني الذي يتمحور حوله هذا الجزء من الدراسة، ألا وهو ما معنى أن تكون للفلسفة وظيفة إيديولوجية؟

أن نعطي للفلسفة وظيفة إيديولوجية هو أن نعدّ الفلسفة، من حيث هي منهج أو طريقة معينة في التحليل والتقويم والتركيب، صالحة لتناول أسئلة من النوع التالي: ما النظام الاجتماعي الأصلح لحياة الإنسان؟ ما المجتمع الفاضل؟ الحياة الجيدة؟ هل الديمقراطية نظام مرغوب فيه؟ هل من الضروري تثوير المجتمع، ولأية غاية؟ هل الاشتراكية أصلح لحياة الإنسان من الرأسمالية؟ ما أسس الدولة الفاضلة؟ ما معيار التقدّم الإنساني؟ هل من الضروري علمنة المجتمع بصورة تامة؟ هل النظرة المجتمعية متفوّقة على النظرة الفردانية؟ هذا قليل من أسئلة كثيرة قد يتناولها الفيلسوف فيما لو أعطى لفلسفته وظيفة إيديولوجية. والواضح من هذه الأسئلة أن الغاية من طرحها هي الوصول بصورة عقلانية إلى موقف متماسك تجاه الغاية أو الغايات التي يجدر

بالإنسان السعي لتحقيقها بما هو عضو في جماعة معينة. والذي يعطي لهذه الأسئلة طابعاً إيديولوجياً ويجعل الخوض فيها محققاً لوظيفة إيديولوجية هو أنها، أولاً، أسئلة معيارية لا تتعلّق بالشؤون الفردية الجزئية بل الشؤون الكبرى والمسائل الأساسية ذات المساس بحياة المجتمع ككل. وثانياً، أسئلة تستهدف الوصول إلى نظرة متماسكة في الغرض الجوهري من الحياة الاجتماعية وتجلّياتها على الصعيد السياسي ـ الاقتصادي ـ الروحي. وثالثاً، أسئلة تستهدف الوصول بالفيلسوف إلى موقف يجعله طرفاً في حلبة اصطراع الإيديولوجيات المختلفة، وبالتالي، طرفاً في النزاع السياسي الذي قد يكون قائماً في مجتمعه بين تكتلات سياسية متباينة على الصعيد الإيديولوجي. ورابعاً، أسئلة تنطوي على رغبة الفيلسوف في أن يؤثّر على تصوّر الناس لمصالحهم الجوهرية وفي أن يؤدي دوراً توجيهياً وفي أن يشارك بصورة فعّالة في عملية التغيير الاجتماعي.

إن طبيعة الأسئلة التي يطرحها الفيلسوف في سياق إعطائه لفلسفته وظيفة إيديولوجية تعبّر بصورة واضحة عن رفضه تقليص دور الفلسفة إلى مجرد نشاط نظري ـ تحليلي خالص ورفضه، بالتالي، قصر علاقة الفلسفة بالسياسة على جانبها الميتا ـ علمي والميتا ـ سياسي. إن من يعطي مشروعية لطرح أسئلة من النوع المعني ضمن سياق فلسفي ينطلق، لا شك، من تصوّر للفلسفة يقضي بالنظر إليها بوصفها نشاطاً يمتلك

الأدوات المناسبة للنقد السياسي والاجتماعي. ولكن هذا التصوّر للفلسفة، كما سيتّضح معنا من خلال ما تبقى من هذه الدراسة، يسير جنباً إلى جنب مع افتراض كون العقل ذا وظيفة معيارية ـ جوهرية. إن العقل، بناء على هذا الافتراض، لا يقرّر الوسائل وحدها بل والغايات أيضاً. إن الافتراض الأخير جدّ هام لأغراض من يمارس الفلسفة باعتبارها نشاطاً نقدياً. فالنقد بالمعنى المقصود هنا، ألا وهو المعنى المضمر في نوع الأسئلة المعنية من كلامنا، هو في صميم الجانب المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة. إنه، إذاً، يفترض مسبقاً قدرة الفلسفة بوصفها نشاطاً عقلياً على التصدّي لأسئلة معيارية، وبالتالي، أسئلة الغرض منها تقرير الغايات التي يجدر بالإنسان أن يسعى نحو تحقيقها. والافتراض الأخير، لا شك، يعني أن العقل ذو وظيفة معيارية ـ جوهرية. وهذا الافتراض، كما سنجد فيما بعد، كان من بين أهم العوامل التي قادت بعض الفلاسفة المعاصرين مثل كارل بوبر إلى رفض مفهوم الفلسفة بوصفها نشاطاً نقدياً بالمعنى المقصود هنا.

من الأمور الجديرة بالملاحظة هنا أن الخلاف بين الذين يقولون بجواز إعطاء الفلسفة وظيفة إيديولوجية والذين يقولون بعكس ذلك هو، في المقام الأول، خلاف على المستوى الميتا ـ فلسفي. بمعنى آخر، إنه ينطوي على خلاف في النظرة إلى طبيعة الفلسفة وحدودها وأغراضها بما هي نشاط عقلي من نوع

معينّ. فإذا كنا، مثلاً، من أصحاب النظر إلى الفلسفة على أنها في طبيعتها أداة للتحليل، سواء أفهمنا بالتحليل هنا معناه المنطقي أم الفينومينولوجي أم اللغوي أم أي معنى آخر، فإننا في هذه الحالة لا بد من أن نحصر اهتمام الفيلسوف، في ما يختصّ بالقضايا الإيديولوجية، في النواحي ذات الطابع الميتا ـ إيديولوجي فقط، وهي النواحي التي تندرج تحت الفلسفة بوصفها نشاطاً ميتا ـ سياسياً. ولكن لو أخذنا بنظرة أخرى للفلسفة ولم ننزع عنها وظيفتها التقويمية والنقدية، فإننا لن نجد في هذه الحالة أي حائل نظري أو مفهومي يفرض علينا حصر اهتمامنا الفلسفي بالنواحي الإيديولوجية في المسائل ذات الطابع الميتا ـ إيديولوجي أو الميتا ـ سياسي.

يتّضح، إذاً، أن السؤال عمّا إذا كان إعطاء الفلسفة وظيفة إيديولوجية أمراً مشروعاً هو سؤال ميتا ـ فلسفي قبل أي شيء آخر. إن ما نريد أن نعرفه في نهاية التحليل هو ما إذا كان يوجد في أي تصوّر صحيح أو معقول لطبيعة الفلسفة ما يمنع الفيلسوف من أن يخدم، كفيلسوف، أغراضاً إيديولوجية، ومن أن يتبنّى إيديولوجية معينة أو من أن يبينّ تفوق إيديولوجية على إيديولوجية أخرى منافسة لها.

قد يذهب بعضهم إلى حد القول إن الفلسفة بحكم طبيعتها إيديولوجية، أي إن العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا هي علاقة ضرورية. إن هذا

يعني أنه لا يمكننا، حتى من حيث المبدأ، أن نفصل الفلسفة عن الإيديولوجيا. إذا صحّ هذا التصوّر لطبيعة الفلسفة، لا يعود ثمة معنى للكلام على جواز إعطاء أو عدم إعطاء الفلسفة وظيفة إيديولوجية. فإن نسأل: هل من الجائز إعطاء الفلسفة وظيفة إيديولوجية؟ هو أن نفترض مسبقاً إمكان الفصل، نظرياً أو مفهومياً، بين الفلسفة والإيديولوجيا. ولكن إذا كانت العلاقة بين الاثنتين ضرورية بالفعل، فعندها يكون من يسأل: هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة إيديولوجية؟ كمن يسأل: هل يجوز للفلسفة أن تكون فلسفة؟ والسؤال الأخير، لا شك، عديم المعنى.

هناك، لا شك، علاقة وثيقة بين الفلسفة والإيديولوجيا. فمن جهة، لا يمكن على العموم فصل التفكير الفلسفي السائد في مجتمع معيّن عن نظرة هذا المجتمع للحياة والكون والفن، لأنه بمعنى من المعاني يتأثر بهذه النظرة أو بعض عناصرها. ولذلك نجد، مثلاً، أن التفكير الفلسفي السائد في مجتمع معيّن يشكّل لدارسي هذا المجتمع واحداً من الأسس التي يرتكزون إليها في محاولتهم فهم شخصية هذا المجتمع ومراميه النفسية وطبيعة هويته الثقافية، بعامة. لا يمكن، إذن، فهم التفكير الفلسفي السائد لمجتمع ما إلّا بربطه بالإطار الإيديولوجي العام لهذا المجتمع.

ومن جهة ثانية، نجد أن الإيديولوجيا على العموم

تنطوي على نظرة فلسفية أو شبه فلسفية وأن تبني إيديولوجيا معينة هو، لذلك، شأن فلسفي، على الأقل، جزئياً. فالناحية الفلسفية هي البُعد الأعمق للإيديولوجيا. ولذلك فالموقف الإيديولوجي هو، في جانب من جوانبه، موقف فلسفي. فقد تنطوي إيديولوجيا ما على فلسفة مثالية أو فلسفة تجريبية أو فلسفة مادية أو فلسفة مادية ـ روحية أو فلسفة عقلانية. ولذلك فمن يتبنّى إيديولوجيا معيّنة ينطلق، بالضرورة، عن وعي أو غير وعي، من منطلق فلسفي أو شبه فلسفي معيّن، مثالي أو تجريبي أو مادي ـ روحي أو عقلاني وما شاكل ذلك.

إذا كانت علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا وثيقة بحيث يتعذّر الفصل، عملياً ونظرياً، بين الاثنتين، أي إذا كانت الفلسفة السائدة في مجتمع معيّن مرتبطة، بالضرورة، بإيديولوجية هذا المجتمع، أفلا يعني هذا أن تجاوز الفلسفة السائدة، فلسفياً، هو، بالضرورة، تجاوز للإيديولوجيا السائدة؟ وفي هذه الحالة، ألا يكون الموقف الفلسفي المتجاوز للموقف التقليدي منطوياً، كهذا الأخير، على نظرة إيديولوجية معينة؟ إذا كانت الفلسفة السائدة، مثلاً، صادرة عن نظرة إيديولوجية دينية، ألا يفترض تجاوزها، فلسفياً، الانطلاق من نظرة إيديولوجية مغايرة؟ وإذا سلّمنا بكل هذا، فما معنى أن نسأل عمّا إذا كان يجوز للفلسفة أن تخدم أغراضاً إيديولوجية؟ أليس هذا السؤال مغلقاً كسؤالنا: هل الأعزب غير متزوّج؟ أو

سؤالنا: هل للمثلث ثلاثة أضلاع؟ بمعنى آخر، ألا ينحل هذا السؤال، في ضوء تحليلنا السابق، إلى السؤال: هل يجوز للفلسفة، بما هي تعبير عن نظرة إيديولوجية معيّنة، أن تعبر عن نظرة إيديولوجية معيّنة؟ أو إلى السؤال: هل يجوز للفلسفة، بما هي فاعلية تخدم أغراضاً إيديولوجية، أن تخدم أغراضاً إيديولوجية؟

لا شك أنه إذا افترضنا أن الفلسفة تعبير عن نظرة إيديولوجية معيّنة، لا بدّ آنذاك من أن نعد السؤال، «هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة إيديولوجية؟» سؤالاً مغلقاً بمفهوم جي. أي. مور للسؤال المغلق[١٣]. فالعلاقة بين التعبير والمعبّر عنه هي، لا شك، علاقة منطقية وليست علاقة سببية[١٤]. وفي هذه الحالة لا يجوز طرح السؤال الذي نطرحه، لأن طرحه يفترض ما لا يمكن حتى منطقياً افتراضه، أي يفترض إمكان عدم كون الفلسفة تعبيراً عن نظرة إيديولوجية معيّنة. ولكن ما يظهر أنه ينطبق في الأكثر على علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا هو أنها علاقة سببية أو واقعية. ففي نظرنا إلى هذه العلاقة، كعلاقة من النوع الأخير، ما قد يصحّ عندها قوله هو أن الفلسفة لا تنشأ في فراغ إيديولوجي، أي أن للإيديولوجيا، بحكم الواقع، تأثيراً على التفكير الفلسفي واتجاهاته أو أن الفلسفة، في واقعها، ما هي إلّا قناع تختفي وراءه دوافع واتجاهات إيديولوجية معيّنة.

ولكن العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجية، من زاوية نظرنا إليها كعلاقة واقعية، ليست، كما نعرف، وحيدة الطرف. فكما أن الفلسفة تتأثر بالإيديولوجيا، فهي كذلك تؤثّر على الايديولوجيا. ولكن سواء نظرنا إلى الفلسفة من منظور تأثّرها بالإيديولوجيا أو من منظور تأثيرها على هذه الأخيرة، فمما لا مهرب من التسليم به في هذه الحالة هو أن الفلسفة قادرة، على الأقل من حيث المبدأ، على تجاوز حدود هذه العلاقة القائمة بينها وبين الإيديولوجيا. بمعنى آخر، أن نربط الفلسفة بالإيديولوجيا على النحو الواقعي الذي اقترحناه لا يعني أنه لا يمكن للفلسفة، حتى من حيث المبدأ، أن تتحلّل من أية تأثيرات أو نوازع إيديولوجية أو أن تتجرّد من أية أغراض إيديولوجية. ولذلك فإذا لم تكن علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا إلاّ من النوع الواقعي المشار إليه، لا يعود أمامنا، في هذه الحالة، أي حاجز منطقي يحول دون طرح السؤال: هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة إيديولوجية؟ فإن هذا السؤال الأخير، في هذه الحالة، يصير سؤالاً مفتوحاً، لأننا لم نعد ننظر إلى علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا على أنها علاقة تقرّرها ماهية الفلسفة، بل علاقة مضفاة عليها من خارجها.

# تجريد الفلسفة
# من وظيفتها الإيديولوجية

إن هناك عدداً من الفلاسفة الذين لهم أهميتهم في الغرب اليوم لا يكتفون بقبول الأطروحة التي تقضي بالنظر إلى العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا على أنها جائزة، لا ضرورية. إنهم يذهبون إلى أبعد من هذا بكثير ويصرّون على ضرورة تجرد الفلسفة من أي وظيفة إيديولوجية، إضافة إلى إصرارهم على ضرورة تحريرها من سلطة الإيديولوجيا. إن تجريدها من أي وظيفة إيديولوجية، بناء على فهمنا للوظيفة الإيديولوجية للفلسفة، يعني تجريدها من أي اهتمام بأسئلة معيارية جوهرية كالتي أشرنا إليها. إنه، باختصار، يعني موت الفلسفة السياسية بوصفها نشاطاً معيارياً.

إن هؤلاء الفلاسفة، أو بعضهم على الأقل، لم يتورعوا عن أن يقفوا إلى جانب ما أسماه الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ريتشارد هير «الصفاء الفلسفي»[١٥]. والصفاء الفلسفي، من منظور هؤلاء الفلاسفة، يعني على الأقل، تحييد الفلسفة بالنسبة لجميع الشؤون السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

ولكنه قد يعني أيضاً، بالنسبة لبعض هؤلاء الفلاسفة، تحييد الفلسفة حتى بالنسبة للشؤون الفلسفية ذاتها. يجب أن تصفى الفلسفة، إذاً، فيما يذهب إليه الأخيرون، ليس فقط من أي اهتمام بالشؤون المعيارية ـ الجوهرية، بل يجب أن تصفى الفلسفة حتى من الفلسفة. هذه الفكرة الأخيرة المحتضنة في ظاهرها لمفارقة حادة ما هي، في الواقع، سوى تعبير عن دعوة الفيلسوف للتحرّر من الفلسفة التقليدية بكل شؤونها وشجونها الميتافيزيقية والأنطولوجية والمعيارية. إن ملخّص هذه الدعوة إلى الصفاء الفلسفي هو تنبيه الفيلسوف إلى عدم جدوى الافتراض الذي قامت عليه الفلسفات التقليدية، ألا وهو الافتراض أن هناك قضايا فلسفية جوهرية من النوع الإيديولوجي أو الميتا ـ فيزيقي أو المعياري. والمضمون الأخير لهذه الدعوة عند الوضعيين المناطقة وعند فلاسفة التحليل اللغوي (أو فلاسفة اللغة العادية) من بعدهم هو تحويل الفلسفة إلى أداة للتحليل (المنطقي أو اللغوي) أي تحويل الفلسفة إلى ميتا ـ لغة، فلا تدخل ضمن دائرة اهتماماتها سوى القضايا الميتا ـ لغوية، بعامة، والقضايا الميتا ـ فلسفية، بخاصة[١٦]. والقضايا الميتا ـ لغوية أو الميتا ـ فلسفية ليست طبعاً قضايا جوهرية. إنها تقول شيئاً عن اللغة، بعامة، أو عن اللغة الفلسفية، بخاصة. وفي كلا الحالتين فهي لا تثبت شيئاً ذا مدلول واقعي أو أنطولوجي. وإذا كانت هذه القضايا تستنفد بصورة تامة كل ما يمكننا قوله على مستوى

فلسفي، إذن فلا مكان في الفلسفة لأي قضايا جوهرية، سواء أكانت من النوع الميتافيزيقي والأنطولوجي أم من النوع المعياري. إذن، إن دعوة هؤلاء الفلاسفة إلى الصفاء الفلسفي هي دعوتهم إلى تصفية الفلسفة، أو، بالأحرى اللغة الفلسفية من أي كلام يحمل في طياته أي إشارة إلى ما هو فوق لغوي.

يلخص الفيلسوف النمساوي فتتجنشتين هذه الدعوة إلى الصفاء الفلسفي في قول مفاده إنّ على الفيلسوف أن يترك كل شيء كما هو. وهذا يعني، على وجه التحديد، أن الفيلسوف مدعو لأن يفهم لا أن يغيّر، مدعو لأن يكشف عن مزالق النظر الفلسفي التقليدي التي هي، أصلاً، مزالق لغوية، وأن يرى مصادر الاختلاط فيه، لا أن يضيف إليه أو أن يعدّل فيه، مدعو أن يبيّن حدود اللغة أو حدود التصورات الكامنة في اللغة وأن يكشف عن المعايير الضابطة لاستعمالاتنا اللغوية على اختلافها، لا أن يعدّل في هذه الحدود والمعايير[١٧].

من النتائج المباشرة لهذا التصوّر للفلسفة النتيجة التي شدّد عليها هير في قوله إنه لا يجوز للفيلسوف أن يستعمل فلسفته للبرهنة على نتائج سياسية[١٨]. فما يجب «أن تستهدفه الفلسفة»، بالنسبة لهير، «هو الفهم، وخطوتها الأولية هي غالباً أن تبيّن أننا لا نفهم ما نعتقد أننا نفهمه»[١٩]. انطلاقاً من هذا التصوّر للفلسفة الذي لا يعطي لها دوراً أشمل من الفهم[٢٠]،

بإمكاننا أن نعمّم النتيجة التي توصل إليها هير على الشكل التالي: لا يجوز للفيلسوف أن يستعمل فلسفته للبرهنة على (أولتسويغ) أي نتائج معيارية أو حتى أي نتائج فلسفية إلاّ إذا وحّدنا القضايا الفلسفية بالقضايا الميتا ـ فلسفية أو القضايا الميتا ـ لغوية، بعامة.

الفهم هو أيضاً ما يفترض أن نصل إليه عن طريق الديالكتيكية السقراطية. كان سقراط، كما يعرف أي دارس مبتدىء للفلسفة، يستعمل الديالكتيك كوسيلة للوصول إلى تعاريف كلية لألفاظ مثل «العدالة» «الشجاعة»، «المعرفة» إلخ... للوصول إلى فهم ماهية المسمّى لكل لفظ من هذه الألفاظ. ولكن إذا كانت الفلسفة، في نظر سقراط، تستهدف تحقيق الفهم عن طريق الديالكتيك، فلا يعني ذلك توحيد القضايا الفلسفية بقضايا ميتا ـ لغوية، لأن موضوعات الفهم، له، هي ماهيات الأشياء. يفترض في الديالكتيك، إذن، أن يوصلنا إلى الطبيعة النهائية للأشياء وإلى جانب هذا فإن سقراط أخضع الديالكتيك لأغراض إنسانية، إذ إن ما استهدفه، في الأخير، هو الوصول إلى معايير موضوعية يهتدي بها الإنسان في حياته. ومن هنا كان توحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة.

الفلسفة ضمن تصوّر فلاسفة كفتجنشتين وراسل وآير وهير وغيرهم هي سقراطية إلى حد. إنها سقراطية فقط إلى الحدّ الذي تستعمل فيه التحليل للوصول إلى

الفهم، ولكنها ليست سقراطية بالنسبة لغايتها الأخيرة، ولا بالنسبة للأشياء التي يجب أن تشكّل موضوعات الفهم الفلسفي. فالغاية الأخيرة للفلسفة ليست خلق إنسان فاضل، كما هي عند سقراط، وموضوعات الفهم الفلسفي ليست، كما كانت لسقراط، ماهيات معينة. فما أسماه سقراط «ماهية» لا وجود له، بالنسبة لفلاسفة التحليل، إلاّ على صعيد تصوّري أو لغوي. من هنا يتّضح، ضمن هذا التصوّر التحليلي ـ اللغوي للفلسفة، أن ما تصل إليه الفلسفة عن طريق التحليل هو قضايا ميتا ـ لغوية. فإذا أخضعت لفظاً معيّناً، لنقل إنه لفظ «العدالة»، للتحليل الفلسفي، فما يفترض أن أصل إليه، هذا إذا كان تحليلي ناجحاً، هو قضية صادقة. ولكن أن نقول إنها صادقة هو أن نقول، في هذه الحالة، إنها تتطابق، ليس مع الواقع غير اللغوي، بل مع الواقع اللغوي لاستعمال اللفظ المعني. من الواضح، إذن، أن النتيجة التي أصل إليها هي نتيجة ميتا ـ لغوية.

من هنا نفهم قول جلبرت رايل «إن الفلسفة ليست كلاماً على العالم، بل هي كلام على كلامنا على العالم»[21]. وإذا كانت الفلسفة كذلك بالفعل، أي إذا كان هذا هو المعنى الوحيد المشروع للفلسفة، فلا يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة إيديولوجية. فما دامت الأسئلة الوحيدة التي يجوز للفيلسوف طرحها، كفيلسوف، هي ذات طابع ميتا ـ لغوي، فعندها لا يجوز للفيلسوف أن يعالج، من زاوية فلسفية، أسئلة

كالتالية: ما النظام الاجتماعي الأفضل لحياة الإنسان؟ هل الرأسمالية نظام مرغوب فيه؟ هل تحتوي النظرة الاشتراكية على التصوّر المطلوب للمجتمع الفاضل؟ ما الأهداف الاجتماعية التي في تحقيقها تحقيق لمصالح الإنسان الحقيقية؟ كيف يجب أن يكون تصورنا للحياة الجيدة؟ ما الذي يجب أن يشكل الهدف الأخير أو مجموعة الأهداف الأخيرة للتقدم الإنساني؟ فإن أسئلة من هذا النوع ليست أسئلة ميتا ـ لغوية، بل أسئلة جوهرية ـ معيارية. فما نستهدفه من وراء طرح هذه الأسئلة ليس فهم تصوّرات معينة عن طريق التحليل اللغوي أو المنطقي أو عن طريق ممارسة الديالكتيكية السقراطية، بل ما نستهدفه هو الوصول إلى نظرة واضحة وصحيحة حول المبادىء التي يجب أن توجّه الإنسان على صعيد النظر والممارسة في اتجاه تحقيق حياة أسمى وأنبل وأغنى.

من الواضح، إذن، أن الهدف من وراء طرح أسئلة من النوع السابق هو هدف معياري ـ جوهري، وهو ما لا يمكن أن يكون هدفاً من أهداف الفلسفة، حسب التصوّر التحليلي ـ اللغوي للفلسفة. فإن هذا التصوّر، كما رأينا، يحصر دور الفيلسوف، في ما يختصّ بأسئلة من النوع المشار إليه، في تحليل الطبيعة المنطقية، أو اللغوية لأسئلة كهذه. فهو لا يجوز له، كفيلسوف، أن يعمل على الإجابة عن هذه الأسئلة، بل أن ينخرط في ما هو سابق منطقياً على هذا الأمر الأخير، أي في محاولة فهم الطابع المنطقي لهذه الأسئلة

وشروطها السيمانطيقية، ومحاولة الكشف عن مدى قابليتها للفهم وعن المعايير المنطقية ـ اللغوية التي يخضع لها طرح أسئلة من هذا النوع. وهذه الأمور كلها تدخل في دائرة المسائل الميتا ـ إيديولوجية بحكم ارتباطها في هذه الحالة بمعالجة مسائل إيديولوجية على صعيد ميتا ـ لغوي.

إن تجريد الفلسفة من وظيفتها الإيديولوجية ليس مقصوراً على الفلاسفة التحليليين. فباستثناء الماركسية والبرجماتية، كما هي ممثلة في فلسفة جون ديوي بالذات، فإننا بالكاد نجد بين التيارات الفلسفية التي فرضت نفسها على الساحة الفلسفية في النصف الأول من هذا القرن تياراً واحداً يبدي أصحابه اهتماماً جاداً بالجانب المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة[٢٢]. وإن هذا ليس وليد الصدفة، إنه، بالأحرى، نتيجة لكيفية فهم هؤلاء الفلاسفة عموماً لطبيعة الفلسفة.

لنأخذ على سبيل التمثيل، التيارين الفلسفيين اللذين تركا أعمق الأثر على الفلسفة الأوروبية لفترة طويلة، وأعني بهما الظاهراتية والوجودية، فإننا من النادر أن نجد لدى الفلاسفة الذين يمثّلون أي تيار من هذين التيارين أي استقصاء جاد لمشكلات فلسفية من النوع الذي ينشأ على المستوى المعياري. بل إننا نجد لدى معظمهم عزوفاً شبه تام عن القضايا المعيارية. وليس هذا بالأمر المستغرب مطلقاً. فهوسرل، مؤسس الظاهراتية، انطلق من فهم لطبيعة الفلسفة لا يسمح

بإدخال الشؤون المعيارية ضمن إطار اهتمامات الفيلسوف[٢٣]. إن المهمة الأساسية للفلسفة، كمنهج، فيما يذهب إليه هوسرل، هي الوصف، مما يفسّر لماذا عرفت الظاهراتية في البداية بالظاهراتية الوصفية. ليس المقصود بالوصف هنا معناه العادي طبعاً. فالمنهج الفينومينولوجي ليس منهجاً تجريبياً، في نظر هوسرل، ووصف الظواهر، إذاً، ليس ولا يمكن أن يكون وصفاً لما هو معطى لنا تجريبياً[٢٤]. فما هو مطلوب للقيام بعملية وصف فينومينولوجي هو الاتجاه بصورة معاكسة لما يسميه هوسرل، مستعيراً من هيوم، الموقف الطبيعي، وهو الموقف الذي يمليه علينا الحس المشترك أو أي أفكار مسبقة قد تكون لدينا عن الأشياء من النوع الذي تلقيناه أو اكتسبناه من تجاربنا وغير ذلك. إن وصف الظاهرة لا يكون وصفاً فينومينولوجياً إلّا إذا جرّدناه من كل مضمون يحمل في طياته أثر أفكارنا وافتراضاتنا المسبقة عن هذه الظاهرة، سواء ما اتخذ منها طابعاً نظرياً أو طابعاً من نوع آخر. ينبغي ألّا ننظر إلى الظاهرة من خلال مقولات جاهزة، بل أن نترك للظاهرة أن تظهر ذاتها بذاتها. هذا ما عناه قول هوسرل المشهور «لنعد إلى الأشياء ذاتها»، أي لنتجرّد من كل الأفكار المسبقة عن الأشياء ولنترك للأشياء ذاتها أن تتبدّى لنا على حقيقتها. ولكن من الواضح هنا أن الأشياء يمكن أن تكشف عن ذاتها بالمعنى الذي يقصده هوسرل فقط إذا قمنا نحن من جانبنا بعملية تعليق لكل الأحكام الجائزة التي تتعلّق بهذه الأشياء،

أي كل الأحكام التي لا تصدق بالضرورة على هذه الأشياء. فالنظر إلى الأشياء بواسطة المقولات التي تنطوي عليها هذه الأحكام إن هو إلاّ تحجيب لهذه الظواهر. إذن، فإن تعليق هذه الأحكام يعني محاولة النفاذ إلى باطن عالم الظواهر، أي إلى البنى الجوهرية لهذه الظواهر أو ماهياتها.

ليس غرضنا هنا الدخول في أي شرح مفصّل للفلسفة الظاهراتية وما يعنيه، على وجه التحديد، الوصف الظاهراتي ودور التعليق والرد الظاهراتي في عملية الوصف هذه. إننا فقط نريد أن نلفت انتباه القارىء إلى كون فهم الظاهراتي لطبيعة الفلسفة يتعارض مع إعطاء الفلسفة وظيفة معيارية. أن أصف، سواء بالمعنى الظاهراتي أو بأي معنى آخر، هو أن أقول شيئاً عمّا هو كائن وليس عمّا ينبغي أن يكون. وإذا كان غرض الفلسفة الجوهري هو الوصف، إذن فإن القضايا المعيارية تقع، بالضرورة، خارج اهتمام الفلسفة، لأن ما تتعلّق به هذه القضايا هو ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن.

إن هذا الفهم لطبيعة الفلسفة ليس بعيداً عن فهم الوجودي لها. فإن فلاسفة كجان بول سارتر ومارتن هيديغر الذي تتلمذ على هوسرل وجدوا، في الواقع، في المنهج الظاهراتي ضالّتهم المنشودة. فهم أيضاً لم ينظروا إلى الفلسفة على أنها علم تجريبي، ولذلك فإن اهتمامهم، فلسفياً، بموضوعات مثل القلق والحرية

والمسؤولية والاختيار والـوعي الذاتي والتـوليد الـذاتي لم يكن مـردّه اهتمامهم بـالجوانب السيكـولوجيـة لهـا التي تشكّـل مـادة منـاسبـة للدراســة من قبـل علم النفس التجريبي. فإن غرضهم الأساسي كـان النفاذ إلى البنى الأنطولوجية الأساسيـة للوجود الفـردي. من هنا جـاء حرصهم على توظيف المنهج الظاهراتي الذي وجدوا فيه المنهـج المناسب لتعـرية المـوضوعـات التي تشكّل مـادة تحليلهم من كـل ما تـراكم فوقهـا جراء النـظر إليه من منظور تجريبي. فما يريده الوجودي، إذاً، من الفلسفة هو كشف وإضاءة الوضع الإنساني، كما هو في واقعه، لا تكوين رؤيا أو تصوّر شامل لما يجب أن يكـون عليه هذا الوضع. فما حاول هيديغر أو سارتـر القيام بـه هو تـطبيق المنهج الـظاهراتي الـوصفي عـلى مـوضـوعـات وجـودية معينـة قاصـداً من وراء ذلك كشف الـوضـع الإنسـاني، من حيث هو وضـع أنطولـوجي، وإضـاءة البنى الأخـيرة للوجود الفـردي. إن الوجـوديـة، بهـذا المعنى، صارت مجرد محـاولة نسقيـة لاستكشاف مقـولة الفـرد. ومفهوم الفلسفـة الذي نستخـرجه من ممـارسة الوجوديين الفلسفية هو مفهوم يضع الشؤون المعيارية، بعامة، والسياسة والإيديولوجية، بخاصة، خارج إطار الفلسفـة. من هنـا يتّضــح أن التصـوّر الــوجـودي ـ الفينومينولوجي للفلسفة يـوصلنا إلى نفس النتـائج التي يـوصلنا إليهـا التصوّر التحليـلي (المنطقي أو اللغـوي) لجهـة تحييـد الفلسفـة معيـاريـاً، وبـالتـالي، سيـاسيـاً وإيديولوجياً. وما شهدناه في الغرب في هـذا القرن من

انحدار كبير للفلسفة السياسية والاجتماعية ليس إلاّ تعبيراً صارخاً عن هذه النزعات الفلسفية العاملة، عن وعي أو غير وعي، بمبدأ فتجنشتين: على الفلسفة أن تترك كل شيء كما هو.

إن النظرة إلى الفلسفة التي تنطوي عليها ممارسات جزء كبير من الفلاسفة المعاصرين نظرة تفصل بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، وتحوّل التفلسف إلى نشاط نظري، تجريدي خالص يدخل ضمن إطار التحليل المنطقي أو اللغوي أو ضمن إطار الأنطولوجيا الوصفية. الفلسفة، من هذا المنظور، حتى عندما يكون الإنسان مادة دراستها كما في الوجودية، لا تتعرّض لأي أسئلة تتعلق بحياة الإنسان ومصيره، بتطلعاته وغاياته. فهي ليست الأداة المناسبة للوصول إلى نتائج معيارية ـ جوهرية. إن هذه النظرة عنت للفلاسفة الوضعيين، بخاصة، ولعدد كبير من الفلاسفة التحليليين ومن لفّ لفّهم أنّ العقل يقرّر الوسائل لا الغايات. إنها، إذاً، نظرة انطوت، في فهم الأخيرين، على موقف العقلانية المنهجية أو الوسيلة. وهذه النظرة على الرغم من احتضانها هذا الموقف من العقل، لم تبد لأصحابها ذات نتائج إيديولوجية على الإطلاق. إن الحياد بالنسبة للشؤون المعيارية انطلاقاً من النظر إلى العقل على أنه عقل وسيلي هو أيضاً، في نظرهم، حياد إيديولوجي. ولذلك فإن هذه النظرة تجرّد مفهوم العقلانية من شروطه السياسية والاجتماعية، فلا تتعرض لكيفية ارتباط نشأة وتطور

المعرفة والعقلانية، بعامة، بما يسميه كارل مانهايم «الشروط الوجودية»، ولا لكيف تساعد أو تؤخر شروط من النوع الأخير تقدّم المعرفة وانتشار العقلانية.

وهذه النظرة، بعامل عدم اعترافها بوجود شروط اجتماعية وتاريخية، وحتى سياسية للمعرفة والعقلانية، تنزلق بالفيلسوف نحو استبعاد حقول معرفية كثيرة من دائرة اهتمامه كعلم الاجتماع والتاريخ وعلم السياسة، وأن هذا يجعل الفلاسفة يتعاملون مع المفهومات التي تعنيهم تعاملاً تجريدياً خالصاً، وكأن معانيها ومدلولاتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية هي، وفي كل الأحوال، إضفاءات خارجية على هذه المفهومات يمكن تجريدها منها دون المساس بمدلولاتها الأساسية. ولذلك فإن هذه النظرة للفلسفة تنمّ عن ميل معادٍ للتاريخ، فلا نجد بين من يمارسون الفلسفة، انطلاقاً من هذه النظرة لها، من يتعدى بشكل جدّي لكيفية تكوّن الفكر الفلسفي ومدى تأثّره بالإطار التاريخي ـ الاجتماعي الذي نشأ ضمنه. ولذلك فنادراً ما نجد بين هؤلاء الفلاسفة أي وعي لما دعا إليه فلاسفة كهيغل وديوي وكولينغوود ولوكاش بالنسبة لضرورة الاهتمام بتطوير مقولات وأدوات فلسفية لغرض فهم وإظهار البُعد التاريخي للفكر الفلسفي ولأي مدى هو مشروط بالظروف التاريخية والثقافية المتغيرة.

ومن السمات الأخرى لهذه النظرة سمة ترتبط بالفلسفة الوضعية، بخاصة، أكثر من ارتباطها بأي تيار فلسفي آخر من التيارات المنادية بتحييد الفلسفة سياسياً، ألا وهي سمة العلمانية (Scientism). إن النزعة العلمانية تتخذ من المعرفة العلمية، وخصوصاً كما تتجسّد في العلوم الطبيعية، نموذجاً لكل أنواع المعرفة، ولا تقف، بالتالي، من العلم موقفاً نقدياً، بل إن العلم يصير المعيار لكل نقد. والمقصود بالمعرفة هنا معرفة الواقع، ولذلك فإن ما يترتّب بوضوح على النزعة العلمانية هو أن معرفة الواقع ممكنة فقط بوصفها معرفة تقوم على منهج كالمنهج الذي يطبق في العلوم الطبيعية وتتم بواسطة أدوات مماثلة للأدوات التي تلجأ إليها العلوم الأخيرة. إن الكلام على منهج خاص بالعلوم الاجتماعية هو كلام مرفوض بصورة تامة من قبل أصحاب هذه النزعة. وإذا أخذنا في الاعتبار أن المنهج التجريبي هو منهج العلوم الطبيعية، أي المنهج الذي يقوم على الملاحظة التجريبية المنظمة والاستقراء، إذن فإن حسبان معرفة الواقع في أي جانب من جوانبه، غير ممكنة، إلّا إذا كان حصولنا عليها مماثلاً لحصولنا على المعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية، هو بمثابة نفي لإمكان معرفة أي جانب من جوانب الواقع بدون اللجوء إلى الملاحظة التجريبية.

إن الفلسفة، لا شك، ليست علماً تجريبياً، ولذلك فإن معرفة الواقع، في ضوء النتيجة الأخيرة التي توصلنا إليها النزعة العلمانية، لا يمكن أن تكون من

بين أغراض الفلسفة. ولكن لا توجد، في نظر أصحاب النزعة العلمانية، بالإضافة إلى معرفة الواقع، سوى المعرفة الرياضية (التي تشتمل أيضاً على المعرفة المنطقية). والنوع الأخير من المعرفة تقتصر موضوعاته على الحقائق التحليلية، وهي حقائق صورية لا جوهرية. إذن ماذا يبقى للفلسفة؟ إنها كنشاط عقلي لا يمكن أن تُعنى إلّا بما يقع داخل دائرة العقل. ولكن بما أن معرفة الواقع ليست من اختصاص الفلسفة، فما الذي يبقى واقعاً داخل دائرة العقل ليعالجه الفيلسوف؟ يبدو أن الجواب الوحيد هو: طبيعة القضايا المعرفية التي تقع ضمن دائرة العلوم التجريبية والصورية. وهكذا تتحوّل الفلسفة إلى نشاط ميتا ـ لغوي (ميتا ـ علمي، ميتا ـ رياضي ـ ميتا ـ منطقي . . . إلخ). فلا تعود تدخل ضمن دائرة اهتماماتها أية قضايا لها صلة بحياة الإنسان ومصيره وغاياته. إنها كنشاط ميتا ـ لغوي تعمل بنصيحة فتجنشتين: إنها تترك كل شيء كما هو.

# البعد الإيديولوجي للمفهوم السائد للفلسفة

ولكن هل على الفلسفة بالفعل أن تترك كل شيء كما هو؟ هل من غير الجائز، فلسفياً، أن نعمل على تغيير العالم، بدل وصفه أو تفسيره، أن نعمل على تحويل الوضع الإنساني بدل الاكتفاء بإضاءته والكشف عن بُناه الأنطولوجية، أن نعمل على نقض ما هو كائن وفق رؤيا واضحة لما يجب أن يكون، بدل الاكتفاء بالكلام على الكلام على ما هو كائن أو ما يجب أن يكون؟ هل من مسوّغ لأي تصوّر للفلسفة يضع، بصورة قبلية، حاجزاً مطلقاً بين الفيلسوف والتفلسف على صعيد معياري، بعامة، والتفلسف على صعيد سياسي وإيديولوجي، بخاصة ألّا يكون تصوّر من هذا النوع للفلسفة مجرد تعبير عن تعريف إقناعي لها؟ وإذا صحّ أن تصوراً من هذا النوع هو مجرد تعبير عن تعريف إقناعي للفلسفة، ألا يكون وضع من يدافع عن هذا التصور وضعاً يبلغ أقصى حدود التناقض؟[٢٥]. فإن التصور المعني للفلسفة، كما رأينا، يطلب منا أن نترك كل شيء كما هو. ولكن التعاريف ذات الطابع الإقناعي هي، بالضرورة، ذات طبيعة متخطية. أن أعرف مفهوماً ما تعريفاً إقناعياً يعني،

بالضرورة أن أتخطى الواقع اللغوي لاستعمالات هذا المفهوم النموذجية. ولذلك فإن التعريف الإقناعي لا يتّفق مع مبدأ ترك كل شيء كما هو. وإذا كان أي تعريف للفلسفة من النوع الذي يفرض على الفيلسوف بصورة قبلية، ترك كل شيء كما هو تعريفاً إقناعياً، فإنه لا شك يزج بصاحبه في مفارقة منطقية حادة، لأن التعريف، من حيث كونه إقناعياً، لا يترك كل شيء كما هو ومع ذلك فهو يستلزم ترك كل شيء كما هو. إنه يشكّل تثويراً للفلسفة على صعيد فلسفي في الوقت الذي يضع فيه حائلاً نظرياً أو تصورياً بين الفيلسوف وتثوير أي شيء فلسفياً.

قد يعترض الفلاسفة الذين يتصوّرون الفلسفة على النحو الذي نبحثه هنا على أساس أن فهمهم للفلسفة لا يتخطّى حدود النظر إليها كواسطة عقلانية للبحث عن الحقيقة، وأن النظر إلى الفلسفة على هذا النحو الأخير لا ينطوي على تعريف إقناعي للفلسفة. ولكن ما الذي يجعل الفلسفة، حسب هذه النظرة للفلسفة محايدة معيارياً وسياسياً وإيديولوجياً؟ الجواب الذي يعطيه الفلاسفة التحليليون، مثلاً، هو أن الشؤون المعيارية، بعامة، والشؤون السياسية والإيديولوجية، بخاصة، لا يمكن أن يخضع الخوض فيها على صعيد فلسفي لمعايير عقلانية إلاّ إذا بقي ضمن حدود التحليل اللغوي أو المنطقي للمفهومات الأساسية المرتبطة بهذه الشؤون. أما إذا انتقلنا من مستوى التحليل إلى مستوى التسويغ أو الالتزام أو المفاضلة،

فلا توجد معايير عقلانية يمكن بواسطتها أن نبيّن أن موقفاً معيارياً ما، سياسياً كان أم إيديولوجياً أم أخلاقياً، هو موقف مسوغ أو موقف يجب الالتزام به دون غيره من المواقف أو يجب تفضيله على غيره من المواقف. باختصار، لا توجد، في نظر هؤلاء الفلاسفة، حقائق معيارية (إيديولوجية أو غير إيديولوجية) ولذلك فلا مهرب من تحييد الفلسفة معيارياً وإيديولوجياً وإلاّ تخلّت عن دورها الأساسي في البحث العقلاني عن الحقيقة.

لنفترض أننا قبلنا بهذا التصوّر للفلسفة الذي يجعلها بحثاً متجرّداً عن الحقيقة المجرّدة، فلماذا يجب أن يقودنا هذا إلى أن نعدّ الفلسفة، بما هي ممارسة عينية لهذا البحث المتجرد عن الحقيقة، محايدة بالمعنى الإيديولوجي؟ إذا كانت ممارسة الفلسفة بهذا المعنى تعني، بالضرورة، كما فهمنا من فتجنشتين وأتباعه ترك كل شيء كما هو، فكيف يمكن في هذه الحالة أن نعدّ هذه الممارسة محايدة إيديولوجياً وسياسياً واجتماعياً؟ ألا تصير الفلسفة من خلال هذه الممارسة للفلسفة ترسيخاً للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي القائم؟ قد لا تكون الفلسفة من خلال هذه الممارسة ترسيخاً مقصوداً للنظام القائم، أي قد لا تعبّر هذه الممارسة للفلسفة عن انحيازٍ مقصود أو واعٍ إلى النظام القائم. ولكن هذا لن يغيّر في شيء واقعَ كون هذه الممارسة تترك كل شيء كما هو. ليست مهمة الفيلسوف، من ضمن هذا المنظور، النقد الجذري بالمعنى الماركسي، أو تكوين

مُثل جديدة للإنسان، أو البحث عن أسس جديدة لتنظيم المجتمع، لأن هذه الأمور، كما يفترض العاملون وفق التصور المعني للفلسفة، لا تدخل ضمن إطار البحث المتجرّد عن الحقيقة المجرّدة. فهي، إذن، أمور لا تخضع لمعايير عقلانية، ولا يمكن، بالتالي، البتّ أو التداول فيها، لا على صعيد فلسفي ولا على أي صعيد عقلاني من نوع آخر. إذن، النتيجة الأخيرة لهذا الموقف ليست فقط وضع حاجز بين الفيلسوف والسياسة الثورية، بل بين العقل وهذه الأخيرة أيضاً. ولكن ألا يشكّل هذا الموقف حكماً على كل سياسة ثورية على أنها سياسة تعسفية؟ وماذا يمكن أن تكون النتائج الاجتماعية لهذا الموقف الفلسفي سوى تجريد البشر من أي مسوّغ عقلاني للعمل على تغيير أو تثوير المجتمع ولجم أية نزعة لديهم لتخطي الوضع القائم؟ وإذا كانت هذه هي بعض النتائج الممكنة لهذا الموقف، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نعدّه محايداً، إيديولوجياً، ألا وهو الموقف الذي يرسّخ، على صعيد نتائجه الاجتماعية الممكنة، ما هو قائم أروع ترسيخ؟[٢٦].

قد يعترض أصحاب هذا الموقف على تحليلنا على أساس أن موقفهم، وإن كان لا يشجّع على الانخراط في التفكير في قضايا الإنسان الكبرى ذات الطابع الإيديولوجي، لا يشكّل تثبيتاً لما هو قائم، لأنه لا يتعارض مع نزعة الإنسان نحو إصلاح أو تحسين وضعه الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو

التربوي. بمعنى آخر، إن الروح التي تغرسها في نفوس الناس النظرة الفلسفية التي ينطوي عليها هذا الموقف تتعارض، فقط، مع الميل للتفكير في قضايا كبرى تتعلق بالغايات النهائية التي يفترض فيها أن تشكّل معايير مطلقة للنظر والممارسة على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولكنها لا تتعارض مع أي ميل لدينا لإصلاح شؤون حياتنا بصورة جزئية وتدريجية على ضوء أهدافنا القريبة والمتّفق عليها[٢٧]. إن هذا الميل الأخير، كشيء يعبّر عن ذاته في «سياسة التكيّف والتغيير الجزئي» هو، في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه هنا، مظهر من مظاهر العقلانية المنهجية التي تتّفق كلياً، في رأيهم، مع إصرارهم على تحييد الفلسفة إيديولوجياً[٢٨].

ولكن هل «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» الموجهة بمبدأ العقلانية المنهجية هي فعلاً سياسة محايدة إيديولوجياً؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف يمكننا في هذه الحالة أن نعدّ تلك النظرة للفلسفة التي لا تتعارض مع هذه السياسة وحسب، بل تشجع على الانخراط فيها كبديل للسياسة الثورية أو الإيديولوجية ـ كيف يمكننا أن نعد تلك النظرة محايدة إيديولوجياً؟

لا شك، في نظري، أن سياسة من النوع الذي يتطلّب أفعالاً تستهدف التدرج في الإصلاح والتغيير هي، كما نبّهنا ماركس، سياسة تحتّم قبول خصائص

معيّنة لبنى النظام القائم كثوابت وقبول عناصر أخلاقية وإيديولوجية معينة كامنة في هذه البنى[٢٩]. لتوضيح هذه المسألة، يجب أن ننطلق، أولاً، من بعض البديهيات السوسيولوجية. إذا تناولنا أي مجتمع كبداية للبحث، نجد أنفسنا أمام بنى معقّدة تتجلّى في مؤسسات ثقافية - اجتماعية - سياسية مترابطة. إننا نجد، بصورة خاصة، مؤسسات مؤصّلة تأصيلاً أساسياً في حياة المجتمع وعادات معينة للتفكير الأخلاقي، الغاية منها حماية عناصر المجتمع المهمة، بحيث إنها في مجرى تحقيقها لهذه الغاية تحدد، بالضرورة، الأهداف والوسائل وأنواع التغيرات الاجتماعية الممكنة من ضمنها. وهي، في تحديدها لهذه الأمور، تستهدف عدم حصول تغيرات شاملة مفاجئة من شأنها أن تعرِّض هذا المجتمع لعدم الاستقرار. قبول «سياسة التكيّف والتغيير الجزئي» كسياسة ثابتة، وليس كسياسة مؤقتة، يعني قبول هذه المؤسسات والقيم المرافقة لها والعمل من ضمنها، أي، بمعنى آخر، قبول الإطار الإيديولوجي العام للمجتمع المعني. فتبنّي هذه السياسة، كسياسة ثابتة وتطبيقها تطبيقاً ذا معنى يستلزمان تبنّي الموقف المعياري القاضي بضرورة عدم استهداف تحقيق ما يتنافى مع الإطار الإيديولوجي العام للمجتمع. وأن نقول إن هذا الموقف غير محايد إيديولوجياً هو من قبيل تحصيل الحاصل، ليس إلاّ.

إذا صحّ ما نقوله هنا حول عدم إمكان تحييد

«سياسة التكيّف والتغيير الجزئي» إيديولوجياً فلا مهرب عندها من الاستنتاج بأن عدم الحياد الإيديولوجي هو أيضاً من نصيب تلك النظرة للفلسفة المحتضنة لهذه السياسة. فإن هذه النظرة للفلسفة، كما رأينا، ترى إلى ضرورة حسبان المواقف الثورية مواقف تعسفية لعدم إمكانية الاختيار بينها اختياراً عقلانياً، بينما ترى في «سياسة التكيّف والتغيير الجزئي» تعبيراً عن عقلانية منهجية. ولذلك فإن ما تستلزمه منّا هذه النظرة بصورة غير مباشرة هو أن نفضّل النهج الإصلاحي على النهج الثوري في كل حالة من الحالات التي نكون مدعوين فيها للاختيار بين الاثنين. ولكن هذا يعني أن هذه النظرة للفلسفة تسوّغ الانخراط في «سياسة التكيّف والتغيير الجزئي» دون أي سياسة أخرى، فتخلع القناع عن وجهها الإيديولوجي في الوقت الذي تظهر فيه انحيازها نحو النهج الإصلاحي باسم الحياد الإيديولوجي.

رأينا أن تبنّي «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» تحت ستار التعلّق بمبدأ العقلانية المنهجية ما هو إلّا تعبير عن موقف إيديولوجي محافظ. فالتشبّث بمبدأ العقلانية المنهجية ما هو إلّا تشبّث بالمبدأ المعياري - الإيديولوجي: لا يجوزأن نستهدف تحقيق ما لا ينسجم مع الإطار الإيديولوجي العام للمجتمع. وهذا واضح من إصرار أصحاب السياسة المعنية على أن الأهداف التي يمكن تحقيقها في ظل مبدأ العقلانية المنهجية هي التي لا تثير أية أسئلة ذات طابع إيديولوجي والتي لا

يستوجب تحقيقها، بالتالي، الانخراط في أي نقد إيديولوجي، كتمهيد لتحقيقها. ولذلك فاختيار هذه الأهداف بالذات هو بمعنى أساسي اختيار لعدم المساس بالنظرة الإيديولوجية السائدة، وهو، لذلك، تثبيت لهذه النظرة.

لا بدّ هنا من طرح هذا السؤال: إذا كان اختيار أهداف النوع المشار إليه عقلانياً، كما يهيّىء لنا دعاة الإصلاح الجزئي والتدريجي، وإذا كان هذا الاختيار شأناً إيديولوجياً، كما ظهر من تحليلنا السابق، فكيف يمكننا في هذه الحالة تسويغ الادعاء بأن الشؤون الإيديولوجية لا تخضع لمعايير عقلانية؟ لنفترض، مثلاً، أننا اخترنا تحقيق أهداف إصلاحية معيّنة في مجتمع ديمقراطي، أهداف تتعلق بتحسين النظام الانتخابي والتمثيلي في هذا المجتمع. ما الذي يجعل اختيارنا لهذه الأهداف شأناً عقلانياً؟ حتى يكون اختيارنا عقلانياً يجب أن تكون هناك حاجة لتعديل نظامنا الانتخابي والتمثيلي على نحو معيّن، وأن تكون الأهداف التي اخترناها متطابقة مع هذه الحاجة، ولكن هذه الأهداف غير قابلة للتحقيق في ظل البنية الإيديولوجية السائدة في هذا المجتمع. هل يصير اختيارنا لهذه الأهداف غير عقلاني؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فهذا عائد إما إلى أنه لا يجوز المساس بالإطار الإيديولوجي العام لهذا المجتمع أو إلى أن هذا الأمر الأخير جائز، نظرياً، وثمة حاجة إليه لكنه حالياً عديم الجدوى عملياً. إذا اخترنا البديل الأول، فهذا

يفترض مسبقاً أن الموقف المسوّغ عقلانياً هو الموقف الذي لا يعبث بالنظام الإيديولوجي القائم، وهذا بدوره يفترض وجود معايير عقلانية للمفاضلة بين البدائل الإيديولوجية. وإذا اخترنا البديل الثاني فهذا أيضاً يفترض مسبقاً وجود معايير عقلانية للمفاضلة بين البدائل الإيديولوجية، لأن اختيارنا لهذا البديل يعترف بوجود حاجة لتعديل أساسي في الإطار الإيديولوجي، ولكنه لا يرى أن الشروط الموضوعية نضجت إلى الحد الذي يسمح بإحداث هذا التعديل[٣٠].

بإمكاننا الآن أن نذهب إلى أبعد مما ذهبنا إليه وأن نقول إن المواقف الاصلاحية من أي نوع كانت لا يمكن أن تتخذ طابعاً عقلانياً ما لم تفسح المجال للنقد الإيديولوجي أو للسياسات الإيديولوجية، بعامة، لأن تلعب دورها. وهذا يعود إلى سببين رئيسين: الأول يتعلّق بكون الأهداف الإصلاحية التي قد نسعى لتحقيقها في مجتمع معيّن لا تتطابق دائماً مع المنحى الإيديولوجي العام لهذا المجتمع. والثاني يتعلّق بكون الأهداف الإصلاحية، كائنة ما كانت، ليست ذات قيمة كامنة، أي ليست غاية لذاتها.

لنركز الآن على المسألة الأولى. في كل مجتمع من المجتمعات، مهما كان نظامه، لا بدّ، في بعض الحالات، من أن تتصادم فيه الحاجة إلى إحداث إصلاحات معيّنة مع بعض عناصر نظامه الإيديولوجي. ومن الواضح أنه في هذه الحالات ليس

موقفاً عقلانياً أن نحاول إحداث هذه الإصلاحات بدون التعرض، لا من بعيد ولا من قريب، للنظام الإيديولوجي القائم. كذلك لا يكون موقفاً عقلانياً في هذه الحالات أن نستنكف عن العمل لإحداث هذه الإصلاحات، على افتراض وجود حاجة إليها، إلا إذا كانت لدينا أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الحفاظ على النظام الإيديولوجي بكل عناصره هو أهم من تأمين هذه الاصلاحات. في كلتا الحالتين نجد أنه لا مهرب من الانخراط في سياسات إيديولوجية. ففي الحالة الأولى، اختيار إحداث إصلاحات من النوع المشار إليه يجب أن يقترن بعملية نقد إيديولوجي للنظام القائم أو بعض عناصره. وفي الحالة الثانية، الاستنكاف عن إحداث الإصلاحات المعنية يجب أن يقترن بدفاع عن النظام الإيديولوجي القائم وضرورة الحفاظ عليه.

لنفترض، على سبيل المثال، أن هدفنا الإصلاحي هو تحرير المرأة وتحقيق مساواتها بالرجل في جميع الميادين. هل يمكن أن نحقّق هذا الهدف وأن نضمن مساواة المرأة بالرجل بصورة فعلية، إذا ظلت النظرة التي تحدد دور المرأة على أساس جنسي سائدة في مجتمعنا؟ قد نستطيع، في ظل هذه النظرة للمرأة، أن نحقق بعض المكاسب لها على الصعيد التشريعي لجهة مساواتها بالرجل، ولكن لا يمكن لهذه المكاسب أن تعني تحريراً ومساواة فعليين للمرأة ما دامت نظرة المجتمع إليها لم تتغيّر بصورة جذرية. كذلك هل يمكن

أن نحقّق في مجتمع ترسّخت فيه قيم النظرة الرأسمالية إصلاحات من النوع الذي يضمن ضمن هذا المجتمع تكافؤ الفرص أمام الجميع والحدّ من التضخم النقدي والقضاء على البطالة وعلى التشنّجات الاقتصادية بدون المساس بإطاره الإيديولوجي الرأسمالي؟ بالطبع لا. فالمشكلات التي يفترض حلّها عن طريق العمل الإصلاحي المعني هي مشكلات في صلب النظام الرأسمالي. ولذلك لا يمكن الفصل هنا بين طلب إصلاحات من النوع المشار إليه والانخراط في عملية نقد إيديولوجي للنظام القائم.

نستنتج، إذن، أن تحقيق إصلاحات من النوع الذي أشرنا إليه يجب أن يقترن بالانخراط في سياسات موجّهة توجيهاً إيديولوجياً. وهذا يعني الانخراط في سياسات تستهدف زحزحة العادات الإيديولوجية والأخلاقية الراسخة في المجتمع بواسطة خلق مناخ جديد من الفكر يمكن من خلاله قبول أنواع جديدة من الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي وتقنيات جديدة للفعل الاجتماعي[٣١].

المسألة الثانية التي توجب الربط بين العمل الإصلاحي والانخراط في سياسات إيديولوجية تتعلّق، كما رأينا، بكون الأهداف الإصلاحية ليست ذات قيمة كامنة. أن نستهدف إصلاح نظامنا السياسي أو الاقتصادي أو التربوي أو القانوني على نحو آخر لا

يعني أننا نستهدف تحقيق أهداف معينة لذاتها. أن نعمل، مثلاً، على سنّ قوانين تمنع الاحتكار الاقتصادي أو تمنع التمييز على أساس جنسي أو عنصري، أو أن نعمل على جعل نظامنا السياسي أقل خضوعاً للمصالح الاقتصادية المسيطرة وأكثر ديمقراطية، أو أن نعمل على تحرير نظامنا التربوي من أي نزعة سلطوية جامحة، هو أن نستهدف إحداث تغييرات معينة في مؤسساتنا وأنظمتنا كواسطة لتحقيق أهداف إنسانية أبعد بكثير من هذه التغييرات. فالغاية الأخيرة من وراء إصلاح المؤسسات الاجتماعية والسياسية والقانونية هي جعل هذه المؤسسات أكثر استجابة لحاجات ومصالح الإنسان الحقيقية، وأكثر فعالية على المدى البعيد في تأمين هذه الحاجات والمصالح، وأكثر قدرة على التكيّف للحاجات الإنسانية الجديدة التي قد تنشأ في سياق التطور الاجتماعي. ولكن لا معنى في أن نتكلّم على جعل مؤسساتنا أكثر استجابة لمصالح وحاجات الإنسان ما لم تكن لدينا نظرة واضحة في طبيعة هذه المصالح والحاجات والأهمية النسبية لكل منها في ميزان القيم، ونظرة في الغرض أو الأغراض الأخيرة للمؤسسات الاجتماعية على مختلف أشكالها. إذن لا ينشأ التفكير الإصلاحي في فراغ إيديولوجي. وإذا صحّ ما نقوله فعندها يتّضح أنه لا يمكن الفصل على العموم بين العمل الإصلاحي والنقد الإيديولوجي أو الانخراط في سياسات موجّهة إيديولوجياً. قد يكون للمصلح مثلاً تصوّر

للمؤسسات الاجتماعية، والغرض الأخير منها متصادم مع التصوّر الإيديولوجي السائد أو بعض عناصره، وفي حالات من هذا النوع لا يمكن أن يكون موقف هذا المصلح عقلانياً إذا لم يقترن جهده في اتجاه إحداث إصلاحات كالتي يستلزمها تصوّره للمؤسسات الاجتماعية بعملية نقد إيديولوجي للتصوّر السائد.

# الإيديولوجيا والميتافيزيقا

عملنا حتى الآن على دحض الادعاء بأن سياسة التكيّف والتغيير الجزئي بما هي سياسة خاضعة لمبدأ العقلانية المنهجية هي سياسة محايدة إيديولوجياً. وفي سياق دحضنا لهذا الادعاء دحضنا أيضاً أو بدا أننا دحضنا اعتقاد بعض الفلاسفة بأنه لا يمكن إخضاع الشؤون الإيديولوجية لمعايير عقلانية. إذا صحّ تحليلنا السابق، فلا بدّ من أن نستنتج أنه لا مسوّغ لتحييد الفلسفة إيديولوجياً أو سياسياً انطلاقاً من النظر إليها باعتبارها بحثاً عقلانياً عن الحقيقة.

هذا الاستنتاج ما زال عرضة لاعتراضات أساسية لا بدّ من الردّ عليها. من هذه الاعتراضات الاعتراض الذي يقوم على المسلّمتين الآتيتين:

أولاً، إن التطورات الإيديولوجية هي، في جانب هام من جوانبها، تصورات ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقية، أو ترتبط على نحو وثيق بنظرة ميتافيزيقية معينة حول طبيعة الإنسان ومركزه في الكون، وحول المعنى الأخير للوجود الإنساني والاجتماعي[٣٢]. ثانياً، إن الشؤون الميتافيزيقية ومشتقاتها هي شؤون غير

عقلانية (non-rational) أي أنه لا يمكن لنا، حتى من حيث المبدأ، أن نقرر بصورة عقلانية ما إذا كانت نظرة ميتافيزيقية ما صادقة أو معقولة أم العكس هو الصحيح[٣٣]. إذا سلّمنا بهاتين المقدّمتين، فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول إليها هي أن الشؤون الإيديولوجية، بحكم ارتباطها بنظرة ميتافيزيقية، بالضرورة، هي شؤون لا تخضع لمعايير عقلانية، وأن المسائل الإيديولوجية، بالتالي، غير قابلة، حتى نظرياً، لحلول عقلية. وإذا سلّمنا بأن الفلسفة هي نشاط عقلي، بحكم طبيعتها، إذن فإنه محظور على الفلسفة أن تخوض في مسائل لا يخضع الخوض فيها لمعايير العقلانية. والنتيجة الأخيرة المترتبة على ما سبق هي أنه محظور على الفلسفة أن تخوض في المسائل الإيديولوجية.

المسلّمة الأولى في هذه الحجة تصدق، لا شك، على التفكير الإيديولوجي السابق. ولكن هذا لا يعني أن الارتباط بين التفكير الإيديولوجي والتفكير الميتافيزيقي هو أكثر من ارتباط تاريخي. بمعنى آخر، قد نكتشف أن ما هو ثابت تاريخياً هو أن التفكير الإيديولوجي كان في معظم الحالات ينطوي على نظرة ميتافيزيقية معينة، مثالية أو عقلية أو روحية أو مادية، ولكن هذا لا يعني أن هناك علاقة مفهومية بين الإيديولوجية والميتافيزيقا. ولذلك فإنه لا تناقض منطقياً على الإطلاق في تصور يجرد الإيديولوجيا من الميتافيزيقيا.

ولكن حتى لو سلمنا أن التفكير الإيديولوجي هو في صميمه تفكير ميتافيزيقي، فلماذا يجعله هذا تفكيراً غير عقلاني؟ إذا حصرنا معايير العقلانية في المعايير التي تجد تطبيقها؛ أمّا ضمن إطار العلوم الصورية، يصبح الجواب عن سؤالنا السابق واضحاً. فالشرط الذي لا غنى عنه لتطبيق معايير العقلانية التجريبية أو الصورية هو أن تكون التصورات التي نخضعها لهذه المعايير واضحة وثابتة ومتفقاً عليها. فعندما لا تكون هذه التصورات من هذا النوع لا يمكننا أن نعرف، من جهة، كيف نربطها منطقياً بتصورات أخرى فيتعذّر اخضاعها للمعايير الصورية، ولا يمكننا أن نعرف، من جهة ثانية، كيف نحدد علاقتها، على الصعيد الدليلي، بالوقائع التجريبية، فيتعذّر إخضاعها للمعايير التجريبية. فإذا أخذنا مثلاً الاعتقاد بحتمية التقدم الإنساني الذي تميّزت به إيديولوجيات القرن السابق، نجد أنفسنا حيال مفهوم (مفهوم حتمية التقدم) ليس له معنى ثابت ومحدّد. إذن لا يمكننا، في ظل هذا الوضع من عدم الثبات وعدم التحدّد، أن نبيّن كيفية ارتباط هذا المفهوم منطقياً بمفهومات أخرى ولا أن نبيّن ما الذي يمكن أن يشكّل، من حيث المبدأ على الأقل، وقائع داعمة أو داحضة للاعتقاد بحتمية التقدم. فما دام هذا المفهوم على غموضه وعدم تحدده، فلا يمكننا، حتى نظرياً، أن نجيب عن السؤال: في أي فئة من الاعتقادات التي تشكّل، كمنظومة، نسقاً منطقياً، يجب أن ندخل الاعتقاد بحتمية التقدم؟ ولا

عن السؤال: ما هي الوقائع الفعلية أو المحتملة أو الممكنة التي قد تشكّل أساساً لدعم أو دحض الاعتقاد بحتمية التقدم؟

ولكن هل يجوز أن نقصر المعايير العقلانية على المعايير التي تطبق في العلوم الصورية والعلوم التجريبية؟ ألا توجد قضايا يمكن أن نعتبر التسليم أو عدم التسليم بصحتها أمراً عقلانياً ومع ذلك لا تكون هذه القضايا جزءاً من أي علم تجريبي أو صوري؟

الجواب عن هذا السؤال الأخير، في نظري، هو بالإيجاب. فإن للعلم مثلاً افتراضاته المسبقة التي يمكن أن نعدّ التسليم بها شأناً عقلانياً، ومع ذلك لا يمكن إخضاعها لمعايير تجريبية أو صورية. لدعم ما أقوله، سأعمل أولاً، على التمييز بين عدة مستويات للتفكير العلمي التجريبي: المستوى غير النظري، والمستوى النظري، والمستوى الميتا - نظري، ما يتّجه إليه تفكيرنا على المستوى الأول هو مسائل تتعلّق بمدى تطابق ما نقوله عن الواقع مع ما نكتشفه تجريبياً عن هذا الواقع، أما على المستوى الثاني (النظري) فإننا ندخل في عملية تفسير الواقع. فالسؤال الأساسي هنا ليس (كما هو على المستوى الأول) «هل أ هو ب؟» أو «هل يرتبط أ بـ ب عن طريق ج؟» بل «لماذا أ هو ب؟» أو «لماذا يرتبط أ بـ ب بواسطة ج؟» على المستوى الأول، ما نريد أن نعرفه، مثلاً، هو ما إذا كانت المعادن تتمدّد بالحرارة أو ما إذا كان حجم الغاز يتناسب طردياً

مع حرارته أو ما إذا كانت للتدخين علاقة بالسرطان أو ما إذا كانت قيم مجتمع معيّن هي قيم الطبقة المسيطرة. أما على المستوى النظري، فما نريد أن نعرفه هو لماذا المعادن تتمدّد بالحرارة؟ أو لماذا يتناسب حجم الغاز طردياً مع حرارته؟ أو لماذا للتدخين علاقة بالسرطان؟ إلخ . . . إن ما يقودنا إلى حسبان مسائل من النوع الأخير قائمة على مستوى نظري هو أن الأجوبة التي تستلزمها تفرض علينا أن نتّجه نحو إيجاد قوانين على درجة عالية من الشمولية أو التجريد، قوانين تشكّل، مجتمعة، نسقاً تاماً ولا ترتبط بالتجربة إلّا بصورة بعيدة، وهي، لذلك، يفترض فيها أن تشكّل، كنسق، نظرية تامة.

أمّا على المستوى الثالث (الميتا ـ نظري) فإننا ندخل في مملكة الافتراضات النهائية المسبقة للتفكير على المستويين، الأول والثاني. هذه الافتراضات المسبقة هي ما يعطي للتفكير على المستويين الآخرين معناه واتجاهه. وهي، لذلك، الأقل ارتباطاً بالتجربة والأقل قابلية للدحض. من هذه الافتراضات المسبقة، مثلاً، مسلّمة الحتمية الكونية، ومبدأ انتظام الطبيعة وقوانين المنطق بعامة. هناك افتراضات قد تكون مشتركة بين عدد من العلماء المشتغلين في حقل معيّن، ولا تكون مشتركة بين كل المشتغلين في هذا الحقل، كمصادرة السلوكيين في علم النفس التي تجعل فهمنا للإنسان منوطاً باكتشاف القوانين الكلية المفسرة لسلوكه الخارجي، أو كمصادرة بعض علماء الفسيولوجيا التي

تفترض أن الحالات الذهنية ما هي إلاّ مجرد حوادث دماغية، أو كمصادرة وحدة العلوم عند البعض التي توجهنا نحو رؤية الظواهر، على مختلف أنواعها، خاضعة لقوانين فيزيقية.

إن افتراضات مسبقة كالتي نشير إليها ليست جزءاً من أي علم تجريبي، لأن أي افتراض منها إما أنه يعبّر عن شرط ضروري لكل علم تجريبي أو لبعض منها. وفي كلتا الحالتين لا يمكننا أن نعدّ القضية التي تعبّر عن هذا الافتراض داخلة ضمن فئة القضايا التي تخضع لمعايير العلم الذي تكون القضية السابقة من بين افتراضاته المسبقة. كذلك فإن هذه الافتراضات المسبقة، ما عدا المنطقية منها، ليست، على العموم، ذات دلالة منطقية صورية، ولا تخضع، بالتالي، لمعايير العلوم الصورية. هنا، إذن، نجد أنفسنا حيال قضايا لا هي خاضعة لمعايير العلوم التجريبية ولا لمعايير العلوم الصورية، ومع ذلك فهي لا تخرج من دائرة القضايا التي يمكن تسويغها أو نقدها على أسس عقلانية. فهي، بحكم كونها تشكّل مبادىء موجّهة لنشاط العالم التنظيري، تسوغ أو تنقد وفقاً لنسبة نجاحها في توجيه العالم نحو تحقيق أغراضه العلمية.

بإمكاننا الآن أن ننظر إلى علاقة الافتراضات الفلسفية لنسق إيديولوجي معيّن بهذا النسق على أنها مماثلة لعلاقة الافتراضات المسبقة للعلوم التجريبية بهذه العلوم. فالافتراضات الفلسفية أو الميتافيزيقية، كما

يحلو لبعضهم أن يدعوها، التي ينطوي عليها فكر إيديولوجي معيّن هي لهذا الفكر مثلما هي مسلمة الحتمية، مثلاً، للعلوم الطبيعية. إنها، بمعنى آخر، تشكّل مبادىء موجّهة لهذا الفكر، لأنها هي التي تحدّد الأطر النهائية لمتجهات هذا الفكر على صعيد فهمه وتأويله للأحداث الاجتماعية والسياسية ولمغزاها الأخير، ولأنها هي التي تحدّد المقولات الأخيرة التي يجب أن يخضع لها هذا الفكر على صعيد التنظير فتشكل النموذج (Model) الأساسي له[٣٤]. ولذلك نجد أنه حيث يحصل تغيير أساسي في هذه الافتراضات الفلسفية المسبقة، أي في ما يسميه أشعيا برلين «النموذج الميتافيزيقي»[٣٥] (Metaphysical Model) نجد تغييراً في الطرق التي تفهم من خلالها المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية. فإن إنساناً كأرسطوطاليس أو كتوما الإكويني، مثلاً يؤمن أن كل شيء يمكن تعريفه بواسطة الغاية التي وُجد من أجلها، وأن الطبيعة تشكّل نظاماً هرمياً من الموجودات الغائية (purposive entities) نراه ملزماً بالنظر إلى الغاية من الحياة على أنها مستنفدة في التحقيق الذاتي المحدد بطبيعة الإنسان والحيّز الذي يشغله في هذا النظام الهرمي. وهكذا يتّضح أن الإيديولوجيا السياسية من ضمن هذه النظرة الأرسطوطاليسية أو الإكوينية، بما تستلزمه من أهداف سياسية واجتماعية، لا بدّ أن تختلف بصورة جذرية عن الإيديولوجيا التي لا تكون النظرة الغائية للوجود من بين افتراضاتها الفلسفية

المسبقة[٣٦]. فحيث تكون النظرة السبينوزية، مثلاً، هي النموذج الميتافيزيقي أو الفلسفي للتفكير الإيديولوجي أو التفكير السياسي المعياري، بعامة، نجد أن الافتراض الأساسي المسبق لهذا التفكير هو خلو الطبيعة من أي غايات، مما يعني فيما يعني أن الطبيعة تخضع فقط لقوانين سببية أو وظيفية أو إحصائية وأنه عن طريق فهم هذه القوانين ومعرفتها يمكن موضوعياً تطويع الطبيعة لأغراض إنسانية. انطلاقاً من هذا المنظور الميتافيزيقي تتحدّد الأهداف الإنسانية بكونها نتاج عمليات طبيعية خاضعة لقوانين لا إرادة للإنسان فيها[٣٧].

ما نجده من فروقات جذرية على الصعيد الإيديولوجي بين الغائيين واللاغائيين، نجده أيضاً بين الواحديين (Monists) والتعدديين (Pluralists). فالفلاسفة الذين يكون النموذج الواحدي هو نموذجهم الميتافيزيقي (كأفلاطون والرواقيين وبعض الماركسيين) ينظرون إلى الأهداف الإنسانية على أنها ذات طابع موضوعي: البشر هم ما هم أو يمكن تغييرهم وفق قوانين نكتشفها، ومصالحهم وحاجاتهم وواجباتهم يمكن تقريرها بصورة موضوعية، على الأقل من حيث المبدأ. وإذا كانت الأهداف الإنسانية موضوعية ويمكن تقريرها بصورة موضوعية، تبقى المشكلة الوحيدة بعد تقرير هذه الأهداف مشكلة تقنية (Technical): كيف نحصل على الوسائل اللازمة لتحقيق هذه الأهداف على الوجه الأكمل؟ وكيف نوزع ما تزودنا به هذه

الوسائل على أفضل وجه ممكن من الـزاوية الاجتماعية والسيكولوجية؟[٣٨].

أمـا الفـلاسفـة الـذين يعتمـدون نمـوذجـاً تعـدديـاً كالنسبيين والذاتيين والمفكرين الرومانطيقيـين الذين لا يعدون الأهداف الإنسانية إلا أشيـاء من صنع الأفـراد أو الثقافات أو الأمم وكالذين يؤمنون باستحالة الكمال الإنساني، فإن هؤلاء يميلون للشك في إمكان الـوصول بصـورة تجريبيـة إلى حلول نهائية لمشكـلات الإنسـانيـة الأسـاسية. ولـذلـك، فبـالنسبـة لهؤلاء، لا يمكننـا أن نعطي جوابـاً عن السؤال «ما الـذي ينبغي أن نفعله؟» ليس لأن الجـواب فوق طـاقتنا، بـل لأنـه ليس سؤالاً موضوعياً أو واقعياً. وهكـذا فالإيـديولـوجيا التي يمكن أن تنشـأ ضمن هذا الإطـار الفلسفي لا بـدّ أن تختلف بصورة أساسية عن الإيديولوجيـا التي يمكن أن تنشأ في إطـار واحـدي. فمن الـواضـح أنـه ضمن الإطـار التعدّدي لا يمكن تسويـغ تغيير الـوضع الإنسـاني وفق معـايير مـوضوعيـة وفي اتجاه تحقيق أهـداف إنسانيـة، موضوعية، لأن التعدديين ينفون وجود معايير وأهداف من النوع المشار إليه. وهكذا فالإيديولوجيـا التي يمكن أن تنشـأ ضمن هذا الإطـار لا يمكن أن تتخطى كـونها إيديولوجيا محافظة، بينما الإطار الواحدي يسمـح ببروز إيديولوجيا ثورية[٣٩].

قلنـا إن علاقـة الافتراضـات الفلسفية المسبقـة التي تشكّل النموذج الميتافيزيقي لفكـر إيديـولوجي مـا بهذا

الفكر الإيديولوجي مماثلة لعلاقة الافتراضات النهائية المسبقة للفكر العلمي بهذا الفكر الأخير. وهذا يعني، كما رأينا، أن الافتراضات الفلسفية المسبقة لفكر إيديولوجي تشكّل مبادىء موجهة لهذا الفكر. ولذلك فإن عملية تقويمها تستلزم النظر إلى مدى نجاحها في توجيه هذا الفكر نحو تحقيق أغراضه الأخيرة. فإذا كان الغرض الأخير لهذا الفكر، مثلاً، هو إقامة نظام اشتراكي في مجتمع معين، فعندها نستطيع أن نقرّر مدى صلاح نموذجه الميتافيزيقي بالنسبة لمدى نجاح هذا النموذج في دفع هذا الفكر نحو فهم وتأويل الأحداث الاجتماعية والسياسية في هذا المجتمع، على النحو الذي يتناسب مع القبض عليها والسيطرة على شروطها لغرض تحويل المجتمع المعني إلى مجتمع اشتراكي. وهذا شبيه جداً بعملية تقويمنا للمفترضات المسبقة للعلم. فإذا رأينا، مثلاً، أن المسلمة الحتمية عقلانية من زاوية علاقتها بالعلوم الطبيعية، فإنما تقوم رؤيتنا إياها كذلك على أساس كونها نجحت إلى حدّ كبير في توجيه العالم الطبيعي نحو تحقيق أغراضه الأساسية التي تتلخّص في زيادة قدرتنا على التفسير والتنبّؤ. ولو كان الأمر خلاف ذلك، أي لو اكتشفنا أن جهود العالم الموجهة نحو زيادة قدرتنا على التفسير والتنبّؤ كانت دائماً وما زالت تتعثّر ولا تؤتي ثمارها الحقيقية، لما وجدنا أن عدم الشك بفرضية الحتمية مسوغ عقلانياً[٤٠].

نستعمل، إذن، في تقويمنا للفرضيات الفلسفية

المسبقة لنسق إيديولوجي المعيار العقلاني نفسه الذي نستعمله في تقويمنا لفرضيات العلم المسبقة. فالسؤال الأساسي في كلتا الحالتين هو: إلى أي مدى تنجح هذه الفرضيات في توجيه الفكر الذي تشكل هذه الافتراضات افتراضات مسبقة له نحو تحقيق أهدافه النظرية أو العملية؟

قد يكون صحيحاً أن أي نموذج ميتافيزيقي نفترضه غير قادر على توجيه الفكر نحو تحقيق أغراضه النظرية أو العملية، بل قد يكون صحيحاً ما يذهب إليه بعضهم من أن الاعتقادات الميتا - فيزيقية، بحكم تشوشها وغموضها وخلوها من أي معنى محدد، ليست فقط عديمة الفائدة التوجيهية للإنسان، بل إنها أيضاً ذات أثر سلبي كبير على صعيديْ التنظير والممارسة، على صعيدي محاولة الإنسان فهم وجوده، من جهة، ومحاولته القبض على هذا الوجود وتغييره من جهة ثانية. إذا صح أيضاً أن التفكير الإيديولوجي يتخذ، بالضرورة، من التصوّرات الميتا - فيزيقية نموذجاً له، فعندها يجب القول إن الفكر الإيديولوجي لا عقلاني وليس غير عقلاني. إذن حتى في هذه الحالة لا تخرج المسائل الإيديولوجية من دائرة اهتمام الفيلسوف.

# الإيديولوجيا والأخلاق

إن الاعـتراضـات عـلى مـوقفنـا من مسـألـة تحييـد الفلسفـة إيـديـولـوجيـاً وسيـاسيـاً لا تقف عنـد حــدّ الاعـتراض السابق الـذي يقـوم عـلى ربط التصـورات الإيديولوجية بنظرة ميتا ـ فيزيقية ما. إن هناك اعتراضاً أسـاسياً آخـر يقوم عـلى المسلّمتين الآتيتـين: أولاً، إن التصـوّر الإيديـولوجي بشمـوله هـو تصور أخـلاقي أو معياري، أي ينطوي عـلى مُثل أخـلاقية معينـة أو على نظرة معينة في ما يجب أن يشكّل المعنى الأخـير للوجود الإنساني أو في ما يجب أن يشكّـل المثال الأخـير للحياة الجيـدة. ثانيـاً، إن الشؤون الأخلاقيـة أو المعيـاريـة، بعامة، لا تخضع لمعايـير عقلانيـة، أي أنها، كالشؤون الميتا ـ فيزيقية، غير عقـلانية ولا يمكن، بـالتالي، حتى نظرياً، الوصول إلى قـرار عقلاني بخصـوص ما ينبغي اختياره كمثال أعلى للحياة أو كهدف أسمى للإنسان. إذا سلّمنا بهاتين المقدّمتـين، يلزم منطقيـاً أن نصل إلى النتيجة أن الفكر الإيديولوجي، بما هو فكر أخلاقي أو معياري في الصميم، لا يخضع لمعايير عقلانية. وهذا، بـدوره، يلزمنا بـالتسليم بنتيجـة أخـرى، ألا وهي أن الفلسفـة، باعتبـارهـا نشـاطـاً عقليـاً ومحـظوراً عليهـا

الخوض في أي مسائل لا تخضع لمعايير العقل، لا يجوز أن تخوض في مسائل إيديولوجية.

لننظر الآن في هذه الحجة الثانية. لا جدال حول المسلمة الأولى لهذه الحجة، أي المسلمة القائلة إن التفكير الإيديولوجي ينطوي على تفكير أخلاقي أو معياري. فالتفكير الإيديولوجي لا يعنى بما هو كائن إلا لأن فهم طبيعة ما هو كائن ضروري لمعرفة ما يجب أن يكون. فهو، إذن، فكر معياري في الصميم.

أمّا المسلّمة الثانية لهذه الحجة، أي المسلمة التي يتعينّ على أساسها حسبان المسائل الأخلاقية أو المعيارية، بعامة، غير خاضعة لمعايير عقلانية، فهي تنطوي على مفارقات منطقية حادة. إنها، في الواقع، تعكس النزعة العلمانية الجامحة التي ابتدأت تطغى على الفكر الفلسفي في الغرب بشكل واسع منذ ظهور الوضعية، هذه النزعة العلمانية ـ الوضعية، في اتخاذها من العلم، وبخاصة العلم الطبيعي، نموذجاً للعقلانية، تجعل من غير الجائز للفكر أن يتحرّك في اتجاهات غير التي ترسم حدودها المعايير التجريبية أو المعايير المنطقية الخالصة. إن هذه النظرة العلمانية الوضعية، بمعنى آخر، تفترض أنه لا يجوز للفكر، من منظور عقلاني، أن يتجاوز ما يخضع إما لمبدأ التطابق مع الواقع أو لمبدأ الترابط المنطقي، أي من مبدأ التناقض، لأن عالم الحقائق، أصلاً، لا يمكن أن يحتوي إلاّ على الحقائق ذات الطابع التجريبي أو

الحقائق ذات الطابع المنطقي. ولكن بما أن الواقع، من الزاوية المعيارية، لا يظهر إلاّ كحقل للفاعلية الإنسانية المحوّلة، كحقل من الإمكانات الموضوعية التي يجب الاختيار بينها، وليس كمجرد واقعية، وبما أن المفهومات المعيارية، بالتالي، «مفهومات متعالية»، أي مفهومات ترفض الرضوخ للمبدأ القاضي بضرورة مطابقة الفكر مع الواقع، وبما أنها أيضاً ليست مفهومات قبلية، إذن يصير من الواضح، بالنسبة للوضعي، أنه لا معنى للكلام على حقائق معيارية من أي نوع. فما دامت الأحكام المعيارية، في منظور الوضعي، لا هي خاضعة للمعايير التجريبية ولا للمعايير المنطقية، إذن هي غير خاضعة لمعايير عقلانية من أي نوع ولا يمكن، بالتالي، إصدار هذه الأحكام من منظور عقلاني.

إن المفارقة الحادة في موقف الوضعي تكمن في أنه يخرج التفكير المعياري من دائرة التفكير العقلاني، في الوقت الذي تكون فيه عملية إخراج التفكير المعياري من دائرة التفكير العقلاني قائمة على موقف معياري، بل إيديولوجي، من العقل. فليست نظرة محايدة إيديولوجياً، وبالتالي معيارياً، النظرة التي تتطابق فيها حدود العقل مع حدود الواقع والتي تحرم على العقل، بالتالي، تجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون. إن نظرة من هذا النوع ليس لها نتيجة فلسفية سوى إنكار وجود تناقضات على صعيد معياري لأنها بإخراجها الشؤون المعيارية عن دائرة الشؤون العقلانية، تهيّء

لنا أن كل «التناقضات» على صعيد معياري سواءً أمـام محكمـة العقل. ولكن لا يمكن لهـذا القـول الأخـير أن يعني شيئـاً سوى أنها ليست تنـاقضات عـلى الإطلاق. ولكن هـذه النظرة في إنكـارها وجـود تنـاقضـات عـلى الصعيد المعياري، تنتهي إلى نفي وجود تناقضـات على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وهذا يعني أن موقف أي فئة من الناس من القضايـا الاجتماعيـة ـ السياسية ـ الاقتصادية، مهـما بدا متعـارضاً مـع موقف آخـر لفئة أخـرى، يتسـاوى أمـام محكمـة العقـل مـع الموقف الأخير. هنا يتساوى موقف الليبرالي مـع موقف غير الليبرالي أو موقف البرجوازي مع موقف الاشتراكي بحيث لا يكون ممكناً، حتى من حيث المبـدأ، الحسم، عقـلانياً، بخصـوص أي موقف يجب أن نعـده الموقف الأصوب أو الأجدر بالتبني.

هـذه النتيجة الأخـيرة مترتبـة، لا شك، عـلى نظرة الـوضعي للعقـل التي لا تسمـح بتـطبيق مـفهـوم التناقض، على صعيد الفكر، إلاّ ضمن إطار القضايـا ذات المضمـون الصوري أو ذات المضمـون الـواقعي. وبما أن الأحكام المعيارية، كما رأينا، تنطوي بالضرورة على مفهومات متعاليـة، أي أنها تتجاوز الكـائن إلى ما يجب أن يكون، فإنها لذلك ليست أحكاماً تجـريبية ولا أحكاماً منطقية. فـلا هي، إذن، ذات مضمون واقعي ولا هي ذات مضمون صوري. وهذا يعني، على وجه التحـديـد، أن حكـماً مثـل «أ خـير» أو «أ حق» أو «أ جميـل» لا يمكن أن يقـابله بين الأحكـام المعيـاريـة

الأخرى ما يمكن، حتى نظرياً، أن يشكل نقيضاً أو ضداً له. والنتيجة المترتبة على هذه النظرة لطبيعة الأحكام المعيارية والتي تنسحب على الواقع هي أن المطالب الاجتماعية المتباينة أو المتعارضة ما هي إلّا حوادث أو وقائع متعايشة ضمن إطار الواقع الاجتماعي، ولا أفضلية، من منظور عقلي، لمطلب على آخر. ولذلك فإن انحياز واحدنا أو جماعة منّا لمطلب من هذه المطالب دون الآخر ما هو إلّا مجرد واقعة من جملة الوقائع، ولا معنى له وراء ذلك. فالمواجهة بين مطلب وآخر، مهما كان مضمون كل من هذين المطلبين، ليست ولا يمكن أن تكون، حتى من حيث المبدأ، مواجهة بين حق وباطل أو بين خير وشر أو بين جميل وقبيح، لأن الحكم على أي مطلب من هذين المطلبين على أنه مطلب من أجل الحق أو الخير والجمال هو حكم واقع خارج مبدأ التناقض، أي أنه حكم لا يمكن أن يقابله على صعيد الأحكام المعيارية التي من نوعه ما يمكن أن يشكل نقيضاً له. من هنا يتّضح كيف يؤدي تبخّر التناقضات على صعيد الفكر المعياري إلى تبخرها على صعيد الواقع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي، وكيف يؤدي تساوي كل الأحكام المعيارية أمام محكمة العقل إلى تساوي كل المطالب الاجتماعية مهما تباينت، أمام هذه المحكمة ذاتها.

إن هذه النتيجة الأخيرة التي يوصلنا إليها الموقف الوضعي ـ العلماني، عدا أنها تعكس موقفاً معيارياً تجاه

العقل، تقدم للقوى الاجتماعية المناهضة لأي عمل تغييري سلاحاً لا نبالغ إذا عددناه من أمضى الأسلحة التي يمكن استعمالها للجم أي نزعة تغييرية أو ثورية. وفي كلتا الحالتين يزج الوضعي بنفسه في مفارقة حادة لا يمكن الخروج منها إلاّ بإبطال ما يمكن تسميته «قانون حظر النشاط المعياري على العقل».

إن الطابع المعياري للموقف المعني تجاه العقل أمر واضح. إنه، في تقليصه دور العقل وحصره في الشؤون المنطقية والواقعية وإبطال مفعوله في الحقل المعياري بحيث لا يتخطّى الفكر الذي يفرزه العقل حدود المطابقة مع الواقع، إنه في ذلك ينطلق من مفهوم مسبق للعقلانية يتخذ من العلوم التجريبية والصورية نموذجاً أو معياراً أخيراً للعقل. إن أي مفهوم آخر للعقلانية يجيز، مثلاً، التعامل مع أي مفهوم من المفهومات المتعالية - المعيارية أو غير المعيارية - مفهوم مرفوض. ولكن يجب ألاّ يغيب عن بالنا هنا أن رفض أي معيار بديل للعقلانية يعني في نهاية المطاف حظر التعامل، على صعيد عقلاني، مع الشؤون المعيارية. ولكن هذا الحظر، كما هو واضح، يقوم على موقف معياري من العقل أو العقلانية. إذن، إما الموقف الذي يقوم عليه هذا الحظر عقلاني، وبالتالي فإن الشؤون المعيارية ليست خارج حدود العقلانية، مما يبطل هذا الحظر، وإما أن هذا الحظر غير عقلاني ولا يمكن، بالتالي، تسويغه عقلانياً حتى من حيث المبدأ، مما يعني أن الموقف الذي يقوم عليه

هذا الحظر متساوٍ أمام محكمة العقل مع الموقف الذي يبطل هذا الحظر. هذا الحظر، إذن، هو إمّا عقلاني أو تعسّفي. وإن كان الأول، يبطل ذاته، وإن كان الثاني، فلا أفضلية له على «نقيضه». وفي كلتا الحالتين، يظل المجال مفتوحاً لتعامل العقل مع المفهومات المعيارية فيبطل في ذلك مفعول «قانون حظر النشاط المعياري على العقل».

المفارقة الثانية للموقف الوضعي هي أنه موقف ذو نتائج إيديولوجية، وهذا يرتبط بكونه يستلزم، بحسب ما رأينا من خلال تحليلنا السابق، النظر إلى جميع «التناقضات» على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي على أنها سواء أمام محكمة العقل، أي أنها ليست تناقضات على الإطلاق. فلا يمكن الاختيار بصورة عقلانية بين المطالب الإنسانية المتعارضة، بغض النظر عن المضمون الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي لأي منها، لأن أي مطلب منها يجسّد مثالاً ما. والمفاضلة بين مثل متباينة مستحيلة على صعيد عقلاني بحكم «قانون حظر النشاط المعياري على العقل». من الواضح، إذن، أن الموقف الوضعي يشكّل دعوة صريحة لانسحاب العقل من حقل الصراع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي. نجد أنفسنا هنا مواجهين مرة أخرى بمبدأ فتجنشتين: على العقل ـ وبالتالي على الفلسفة ـ ترك كل شيء كما هو. إن هذا المبدأ لا يخلو من نتائج إيديولوجية. إذا نظرنا إلى القيمة الإيجابية الكبيرة التي يكتسبها في أذهان

الناس، بعامة، مفهوم العقل أو العقلانية، فلا يمكن عندها إفراغ مبدأ فتجنشتين من كل مضمون إيديولوجي. إن هذا المبدأ يمكن تحوله إلى سلاح فعّال جداً للجم أي نزعة تغييرية أو ثورية ومنح القوى المسيطرة على مقدرات المجتمع فرصة أكبر لترسيخ وتثبيت سيطرتها بصورة أقوى. إن قولنا للناس إذا أردتم تحكيم العقل والتصرف بصورة عقلانية عليكم أن تلزموا الحياد تجاه الصراعات الاجتماعية القائمة، تجاه تعارض المثل والأهداف والمصالح الاجتماعية، وأن تبقوا على كل شيء كما هو، إن قولنا هذا لا يوحي من حيث شكله المنطقي الخالص بأية معانٍ إيديولوجية. فهو من الزاوية المنطقية الصرف يشكّل قضية شرطية متّصلة، ولذلك لا يبدو أنه يحضّ على فعل أي شيء. ولكن إذا نظرنا إلى القيمة المعيارية الإيجابية التي يكتسبها مفهوم العقل أو العقلانية في أذهان الناس، يصير هذا الكلام إيديولوجياً في الصميم. إذا قلت، مثلاً، لشخص أعرف أن (ب) يحتلّ أعلى مراتب في ميزان قيمه: إذا أردت أن تحصل على (ب) يجب أن تفعل (أ) فكأني أقول له أفعل (أ). كذلك إذا نظرنا إلى أن العقل يحتل أرفع المراتب في ميزان القيم الإنسانية، يصبح من الواضح أن قولنا للناس: إذا أردتم أن تكونوا عقلانيين عليكم أن تلتزموا الحياد تجاه الصراعات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية القائمة هو كقولنا لهم: التزموا الحياد تجاه هذه الصراعات، والقول الأخير هو حتماً قول إيديولوجي في الصميم،

لأن مؤداه هو حضّ الناس على ترك الأمور كما هي، أي ترك القوى المسيطرة على المجتمع تمعن وتزداد في سيطرتها.

إن المفارقة في الموقف الأخير واضحة. فالوضعي في وقوفه تجاه العقل موقفاً يتطابق مع «قانون حظر النشاط المعياري على العقل»، كان يستهدف، في الأخير، إخراج التفكير الإيديولوجي من دائرة التفكير الفلسفي، بحيث يتمّ تحييد الفلسفة، بما هي نشاط عقلاني، تجاه الإيديولوجيات المتعارضة. ولكن الفلسفة ـ أي الفلسفة الوضعية في هذه الحالة ـ التي يفترض فيها أن تتطابق مع موقف الوضعي من العقل هي، عملياً، الفلسفة الأكثر تطابقاً مع الموقف الإيديولوجي المناهض لأي حركة تغييرية. ففي الوقت الذي تجري فيه عملية تحييد الفلسفة إيديولوجياً، انطلاقاً من مفهوم معينّ للعقل، في هذا الوقت بالذات تبدأ عملية تحويل الفلسفة إلى سلاح إيديولوجي.

بالإضافة إلى هذا كله، ينطوي الموقف الذي نعالجه على نتائج أشرنا إلى بعضها، وهي أن جميع «التناقضات» على صعيد أخلاقي أو معياري سواءٌ أمام محكمة العقل. وهذا يعني أنه لا يمكن التفضيل، على أساس عقلاني، بين موقف يجيز استغلال فئة لفئة وموقف لا يجيز ذلك، أو بين موقف يجيز، بل يشجّع، التناحرات الفئوية من كل نوع وموقف يعمل على

خلق الشروط الاجتماعية الضامنة لحصول أكثر ما أمكن من التعاون من أجل الصالح العام، أو بين موقف يجيز حرمان بعض الناس حتى من الحصول على ما هو ضروري وحاجي من أجل أن ينعم بعضهم الآخر بما هو كمالي وموقف لا يجيز ذلك. ولكن يتّضح من الحالات التي نشير إليها هنا أن تفضيل الموقف الثاني على الأول في كل حالة من هذه الحالات هو أبعد عن أن يكون شأناً تعسفياً أو غير عقلاني. قد لا نعرف ما هو التحليل الصحيح لمفهوم العقلانية، وبالتالي، قد لا نستطيع أن نقول، بالنسبة لأي حالة من الحالات التي نشير إليها، لماذا يجب تفضيل الموقف الثاني على الأول، أو قد نجد أن أي سبب نعطيه لتفضيل الثاني على الأول لا يشكل خاتمة المطاف في عملية تسويغنا لهذا التفضيل. ولكن هذا لا يعني أننا لا نعرف أن الثاني يجب أن يفضل على الأول، فلا يجوز الخلط هنا بين قولنا «نحن نعرف أن (أ) هو (ب)» وقولنا «نحن نعرف لماذا (أ) هو (ب)» أنا حتماً أعرف أن هذا الشيء الذي أكتب عليه الآن هو ورقة، ومع ذلك قد لا أعرف لماذا هو ورقة لأنني قد لا أعرف ما هو التحليل الصحيح لمفهوم كون شيء ما ورقة. ولذلك قد لا أعرف في أي حال من الحالات التي تناولناها لماذا يجب تفضيل الموقف الثاني على الأول، ولكن هذا وحده لا يعني أنني لا أعرف أنه يجب تفضيل الثاني على الأول. في الواقع لو طلب مني أن أشير إلى نموذج للموقف العقلاني، لأخذت حالات

مثل تفضيل الموقف الثاني على الأول في الأمثلة السابقة كنموذج.

قد يعترض بعضهم على قولي إنني أعرف أنه يجب تفضيل الموقف الثاني على الأول في الأمثلة التي تناولناها ـ قد يعترض على أساس أن المعرفة، بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق موضوعياً، ولكن مفهوم الصدق الموضوعي لا ينطبق على الشؤون الأخلاقية إذا صح أنه لا ينطبق على هذه الشؤون، فلا معنى في هذه الحالة للكلام على معرفة أخلاقية أو معيارية من أي نوع. ولكن هذا الاعتراض يرتكب بصورة واضحة أغلوطة المصادرة على المطلوب الأول. فمن الواضح أن تحليلنا السابق يضع موضع تساؤل الأساس الذي يقوم عليه هذا الاعتراض. فما يظهره لنا هذا التحليل هو أن هناك حالات يبدو فيها واضحاً أن تفضيل موقف معياري على موقف آخر يتّفق كلياً مع شروط العقلانية، لأنه يشكل نموذجاً لما يمكن أن نعدّه تفضيلاً عقلانياً. ولكن لو كان هذا التفضيل لا يقوم على معرفة صحيحة لما هو مستحسن أو غير مستحسن، أو لما هو واجب أو غير واجب، لما كان له سوى طابع تعسفي. وفي هذه الحالة لن يكون من غير الجائز فقط عده نموذجاً للعقلانية، بل من غير الجائز حتى عده عقلانياً. إذن، إذا كانت الحالات التي تناولناها هي حالات نموذجية للتفضيل العقلاني فنتيجة من النتائج المنطقية المترتبة على ذلك هي أن مفهوم الصدق الموضوعي ينطبق على الشؤون الأخلاقية

والمعيارية بعامة. ولذلك فإن أي ردّ على تحليلنا ينطلق من نقض هذه النتيجة يرتكب أغلوطة المصادرة على المطلوب.

# خلاصة

إذا صح تحليلنا السابق، فما يمكننا استنتاجه هو أن هذه المحاولات لتحييد الفلسفة على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي تفتقر إلى أي أساس عقلاني، بل، أكثر من ذلك، تشكّل نحراً للعقلانية. فهي، كما رأينا، تنطوي على مفارقات منطقية حادة: تحظّر على العقل ـ الفلسفة ـ اتخاذ مواقف معيارية في الوقت الذي يكون موقفها الفلسفي من العقل موقفاً معيارياً. تحظر على الفلسفة الانحياز الإيديولوجي، بينما الفلسفة التي يتعينّ عليها تسويغ هذا الحظر هي أمضى الأسلحة التي يمكن للإيديولوجيات المناهضة لأي تغيير جذري استعمالها. تقدم نفسها كنموذج للتحليل العقلاني، بينما النتائج المترتبة عليها تصطدم بأكثر من نموذج واضح للعقلانية. إن هذه المفارقات، في نظرنا، هي نتيجة محتمة لأي موقف يعمل بموجب «قانون حظر النشاط المعياري على العقل». فلا خروج من هذه المفارقات، إذن، إلاّ بإبطال هذا القانون، مما يفسح المجال أمام الفلسفة للانخراط في معالجة أسئلة معيارية، فلا يعود هناك أي مانع نظري يحول بين الفلسفة، بما هي

نشاط عقلي، الاهتمام بالشؤون الإيديولوجية مثل اهتمامها بالشؤون الميتا ـ إيديولوجية والتصدي لأسئلة تتعلّق بالمستوى المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة مثل تصدّيها لأسئلة ميتا ـ سياسية.

إن التصور الذي نطرحه لطبيعة الفلسفة والذي نحاول من خلاله تجاوز التصوّر السائد في الغرب اليوم هو تصوّر سبق أن عالجناه في دراسة أخرى[41]. وأفضل ما نختتم به هذا البحث هو تقديم خلاصة هذا التصوّر كما صغناها في هذه الدراسة الأخرى، وهي تتكوّن من النقاط الخمس الآتية:

أولاً، إنه تصوّر يقتضي اقتراب الفلسفة من العلوم الاجتماعية، بعامة، وعلم اجتماع المعرفة، بخاصة، لتزويد الفلسفة بالأدوات اللازمة للكشف عن الجذور الاجتماعية والسياسية للفكر، وعن كيفية تسرّب التأثيرات الإيديولوجية إلى الفلسفة بالذات وكيفية تطويع المجتمع لمفهومات أساسية مثل مفهوميّ العقلانية والحقيقة للحفاظ على عناصره المهمة. إن أهمية اقتراب الفلسفة من العلوم الاجتماعية لا تكمن فقط في تحرير الفلسفة من وهم الادعاء القائل بنقاء الفلسفة، سياسياً وإيديولوجياً، بل وأيضاً في جعل الفلاسفة يعون أهمية طرح السؤال: لماذا الفلسفة؟ طرحاً جدياً. إن الفلسفة تحتاج إلى تسويغ ولا يمكننا أن نرى ذلك ما دمنا نجرّدها من شروطها التاريخية والاجتماعية وننظر إليها على أنها بحث متجرّد عن الحقيقة المجرّدة.

ثانياً، إن هذا التصور يقتضي أن تمارس الفلسفة على نحو يجعل نتائجها ذات اتصال وثيق بحياة البشر ومصالحهم، بتطلعاتهم وآمالهم. إن الغاية الأساسية للتفلسف ينبغي أن تكون إعطاء الإنسان بعض الفهم المتعمّق لحياته ووعياً رفيعاً لكيفية عمل المجتمع وللإمكانات الموضوعية التي يزخر بها وجوده وما تسمح ببروزه من بدائل ترتبط بتغيير الشروط المادية والاجتماعية لحياته. هنا أيضاً نجد حاجة لاقتراب الفلسفة من العلوم الاجتماعية.

ثالثاً، إنه تصوّر يقتضي أن يكون هناك غرض عام لممارسة الفلاسفة، ألا وهو تهيئة المناخ الفكري الصالح لبروز نظام اجتماعي جديد. يجب أن تتصدى الفلسفة للمشكلات التي تنشأ على صعيد النظر والممارسة بخصوص التغيير الاجتماعي. الهدف هو أن يقوم الفلاسفة بدور فعّال، بالتعاون مع الحقول المعرفية الأخرى، في تعجيل عملية التغيير الاجتماعي. إن دور الفلسفة هنا ينبغي أن يكون تحريك الوعي ورفعه إلى مستوى الرؤيا النظرية المتماشية مع مستلزمات التغيير الاجتماعي المرجو. ينبغي ألّا تكون الفلسفة مجرّد خادمة للعلم، بل ينبغي أن تكون حلقة الوصل الأساسية بين العلم والثورة.

رابعاً، إن هذا التصوّر يقتضي أن نعمل من خلال ممارستنا للفلسفة على أن نفكّر بصورة منهجية في القضايا والمبادىء التي تعني الإنسان على مستوى

الممارسة لخلق منظومة متماسكة منها، ينبغي أن نجعل مشكلات الإنسان، بعامة، وليس مشكلات الفلسفة التي أورثتنا إياها الفلسفات السابقة، المنطلق الأساسي للفلسفة. وحتى على مستوى تدريس الفلسفة، يجب أن نضيف إلى الأمور ذات الأهمية القصوى أمر توجيه غير المختص في الفلسفة في اتجاه إعطاء معنى لحياته فنقدم له، ليس فقط الأدوات التحليلية اللازمة لتحقيق الوضوح في الفكر، بل وأيضاً شيئاً جديراً بأن تتمحور حياته عليه.

خامساً - وأخيراً، يجب ألاّ تقتصر الفلسفة على تحليل المفهومات التي تؤدي دوراً أساسياً في حياتنا وعلومنا، مع أهمية هذا الأمر الأخير، بل يجب أن نتفلسف على نحو يضعنا في الوضع النظري المناسب لبروز نظرة شاملة ومتماسكة للحياة والعالم. الهدف هنا هو الوصول إلى منظومة متماسكة من المفهومات والمقولات والمبادىء المعيارية وغير المعيارية التي يمكننا أن نفهم الواقع من خلالها فهماً شمولياً لغرض تغييره. فما هو مطلوب هو فهم محرّكات هذا الواقع والإمكانات الموضوعية التي يزخر بها والشروط التي تتكوّن ضمنها أهداف البشر ليكون هذا الفهم، في ضوء المبادىء المعيارية الأساسية للمنظومة المعينة، أساساً لاختيار الأهداف التي ينبغي أن نتحرك في اتجاه تحقيقها.

# الهوامش

(١) انظر هنا لغرض الاطلاع على نوع المشكلات التي تطرح حول علاقة الظاهراتية بالعلوم الاجتماعية ونوع المشكلات التي تنشأ من جراء تطبيق المنهج الظاهراتي في حقل الدراسات الاجتماعية.

Thomas Luckmann (ed) **Phenomenology and Sociology**, (Penguin Books, 1978).

(٢) انظر:

P.L. Berger, **Sociology Reinterpreted** (An Essay on Method and Vocation), Pelican Books, 1981, chap.3.

(٣) انظر بالنسبة لعلاقة الظاهراتية بالعلوم الاجتماعية:

Alfred Shutz, «Phenomenology and the Social Sciences, the Ontological Horison and the Encounter», in Thomas Luckmann (ed,) Op. Cit.

(٤) انظر: D.C. Phillips, **Holistic Thought in Social Science**, (Stanford University Press, Stanford, California, 1976), Chap. 6.

(٥) أنظر:

Claude Levi-Strauss, **Structural Anthropology**, (tr. Claure Jacobson and Brook Grundfest Schoepf) Harmondsworth, 1972, P. 21.

(٦) انظر:

Emile Durkheim, (Selections from his work, with an introduction and commentaries. by George Simpson), PP. 23-40.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) انظر:

May Brodbeck (ed,) **Readings in the Philosophy of the Social Sciences**, Sec. ed., (NewYork: the Macmillan Co., 1968) PP. 254-303.

(٩) إن التفسير، بناءً على نموذج القانون الشامل، يعني استنباط موضوع التفسير من قانون كلّي ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة هي من النوع الذي ينصّ القانون الكلي على أنه كافٍ لحدوث ما يراد تفسيره. انظر: المصدر نفسه،

ص ص ٣٦٣ ـ ٣٩٧. انظر أيضاً: عادل ضاهر، «النموذج الاستنباطي والتفسير في العلوم الاجتماعية» مجلة أفكار، عمان، ١٩٧٨.

(١٠) بالنسبة للتعاريف المختلفة للإيديولوجيا، راجع:

Waxeman (ed) **The End of Ideology Debate** (Simon and Schuster, 1967), PP. 3-9.

(١١) انظر:

R. Dahrendorf, **Class and Class Conflict in Industrial Society,** (Stanford, 1959), PP. 112-113.

(١٢) يذهب بعض أتباع فتجنشتين إلى حدّ الاعتقاد بأن الدين، مثلاً، له معاييره الخاصة لما هو عقلاني أو غير عقلاني ولا يمكن نقده من الخارج. لو عمّمنا هذه النظرة على كل الإيديولوجيات، لخلصنا بالنتيجة أن الإيديولوجيات، بما هي، غير عقلانية. راجع شرحنا لهذه النظرة وردنا عليها: عادل ضاهر، «هل للدين منطقه الخاص،» مواقف، العددان ٢ و٣، ١٩٦٩.

(١٣) انظر:

G.E. Moore, **Principia Ethica,** Cambridge, 1903, chap.1

(١٤) انظر:

A. Macintyre, «Mistake About causality in social Science,» in laslett and Runciman, **Philosophy Politics and Society,** Oxford 1969. PP. 56-63.

(١٥) انظر:

Kal Nielsen, «For impurity in philosophy», **The Canadian Journal of the Humanities** (1974), PP. 121-131.

(١٦) انظر:

Alston and Nakhnihian (eds.) **Readings in 20th Century Philosophy,** Macmillan, 1963. part 9.

(١٧) انظر:

R.M. Hare, **Application of Moral philosophy,** Macmillan, 1972 p. 23.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) يجب أن نلاحظ هنا أن الفهم ضمن هـذا التصور للفلسفـة لا يشتمل سوى على فهم البنى اللغوية أو التصورية للفكر.

(٢١) G.Ryle, **Collected papers,** London: Hutchinson press, 1971, pp. 236-48.

(٢٢) راجع: عادل ضـاهر «من النـظرة الغيبية إلى النـظرة الثوريـة» مواقف، العدد ٧، ١٩٧٠، ص ٢٤.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) انظر:

Husserl, **The Idea of phenomenology,** in Aston and Nakhnikian, op. cit. PP., 632-676.

(٢٥) التعـريف الإقناعي لا يعـرف الشيء كما هـو في واقعه بـل كـما يجب أن يكون وفق تصوّر معيّن لهذا الشيء خاص بالمعرف.

(٢٦) يبحث هربرت مـاركوزة هـذه المسألـة بإسهـاب مركـزاً بصورة خاصة على دعوة فتجنشتين للفلاسفة لترك كل شيء كما هو:

Marcus, **One Dimensional Man,** Beacon press, 1969, pp. 180-199.

(٢٧) نجـد هذا الـرأي بصورة خـاصة لـدى كارل بـوبر والمفكـرين الاجتماعيين الذين نادوا بنهاية عصر الإيديولوجيات. انظر:

Karl Popper, **Conjectures and Refutations, 3 rd ed., London: Routledge and Kegan paul, 1969, pp. 355-360.**

**Waxman (ed.) End of ideology Debate,** op. cit., see in Particular: Aron, Bell, Shills, Kristol and Lipset.

(٢٨) انظر:

P.H. Partridge, «Politics, Philosophy, Ideology», in **Political Philosophy,** ed. By Quinton, Oxford, 1967, pp. 40-46.

(٢٩) نفس المرجع السابق، ٤٥.

(٣٠) الذين يتبنون سياسية الإصلاح التدريجي والجزئي يفترضون أن المؤسسات القائمة هي العامل التاريخي المناسب للتغيير:

C. Wright Mills «Letter to the New Left», in Waxman op. cit, P. 132.

ولكن المسألة التي تثيرها هنا هي هل هذه المؤسسات هي دائـماً المؤسسات المناسبة، وإذا لم تكن كذلـك، ألا يتحتّم أن نبحث عن عـامل غـيرها للتغيـير؟ ولكن ألا يعني البحث عن عـامـل

آخر أن التغيير المزمع إحداثه يستلزم تغييرات بنيوية وبالتالي لا يمكن أن يقـوم إلاّ ضمن نظرة إيـديولـوجية مختلفـة؟ ولكن ألا نستنتـج من هذا أنـه لا بدّ من تفضيـل إطار إيـديولـوجي على آخر والانخراط في عملية نقد إيديولوجي؟

(٣١) انظر: Partridge, op.cit; p. 45.

(٣٢) في تعريف جوزيف لابلومبارا للايديولوجيا نراه ينظر إليهـا على أنها تتضمّن فلسفـة للتاريـخ ونظرة لمـركز الإنسـان فيه وبعض التقدير للمتجهات المحتملة للتطور الإنساني ووصفه بخصوص ما يعجل أو يؤخر أو يعدل في سير التاريخ. وبالإضافة إلى كل هـذا، تتضمّن الإيديـولـوجيا فئـة من القيم المتـماسكـة والتي يفترض فيها أن توجه الإنسان إما نحـو تحقيق مستقبل أفضـل أو نحو الحفاظ على ما هو قائم:

Waxman, End of ideology Debate, op. cit. p. 320.

إن أصحاب الحجة الأولى والثانية اللتين نعالجها هنا ينـطلقون من تعريف مشابه ويرون الطابع الميتافزيقي للإيديولوجيا كامناً في نظرتها للتاريخ ولمركز الإنسان فيه.

(٣٣) يجب أن نميّـز هنا بـين «لا ـ عقـلاني» و«غـير عقـلاني» يعني لا يتفق مـع معايـير العقلانيـة، أما «غـيرـ عقـلاني» فيعني عـدم الخضوع لأي معايير عقلانية.

(٣٤) نجد وجهة النظر هذه لدى اشعيا برلين:

Beriln, «Does political Theory still Exist», in laslett and Runciman, op. cit, p. 3.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٧.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٤٠) إن كثـيرين من فـلاسفـة العلم، في الـواقـع، يـرون مصـادرة الحتمية عديمة الفائدة للعلوم الاجتماعية لأن الجهود التي بُذلت لاكتشاف نواميس اجتماعية لم تؤتِ ثمارها. انظر:

W. Dray, **Explanation in History**, Oxford, 1957.

(٤١) عادل ضاهر: «دور الفلسفة في المجتمـع العربي». مجلة المهـد (عمان، شتاء ١٩٨٤).

# المحتويات

صدر في

# سلسلة بحوث اجتماعية

- الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي
- ابن خلدون وماكيافللي
- العسكر والحكم في البلدان العربية
- الفلسفة والسياسة
- العلمنة والدين
- سيكولوجية التعصب

تتضمن هذه الدراسة معالجة قضايا كثيرة، منها ما يتعلق بطبيعة الأسئلة التي تنتمي الى فلسفة السياسة، ومنها ما يتعلق بالأسباب التي دعت بعض الفلاسفة الى تجريد الفلسفة من وظيفتها النقدية التقويمية وقصرها على التحليل، ومنها ما يتعلق بإمكان تجاوز الموقف الأخير وإعادة الفلسفة الى وظيفتها النقدية التقويمية. إذ إن محاولات تحييد الفلسفة على الصعيد الاجتماعي - السياسي - الاقتصادي تفتقر الى أي أساس عقلاني، بل تشكل نحراً للعقلانية.

إنّ التصور الذي طرحه المؤلّف لطبيعة الفلسفة، يقضي باقترابها من العلوم الاجتماعية، بعامة، وعلم اجتماع المعرفة، بخاصة وان تمارس الفلسفة على نحو يجعل نتائجها ذات اتصال وثيق بحياة البشر ومصالحهم، بتطلعاتهم وآمالهم. وأن يكون هناك غرض عام لممارسة الفلسفة، ألا وهو تهيئة المناخ الفكري الصالح لبروز نظام اجتماعي جديد، إضافة الى العمل على خلق منظومة متماسكة من المفهومات والمقولات والمبادىء المعيارية وغير المعيارية التي يمكننا ان نفهم الواقع من خلالها فهماً شمولياً لغرض تغييره.

ISBN: 1 85516 911 8




DAR AL SAQI
26 Westbourne Grove London W2 5RH